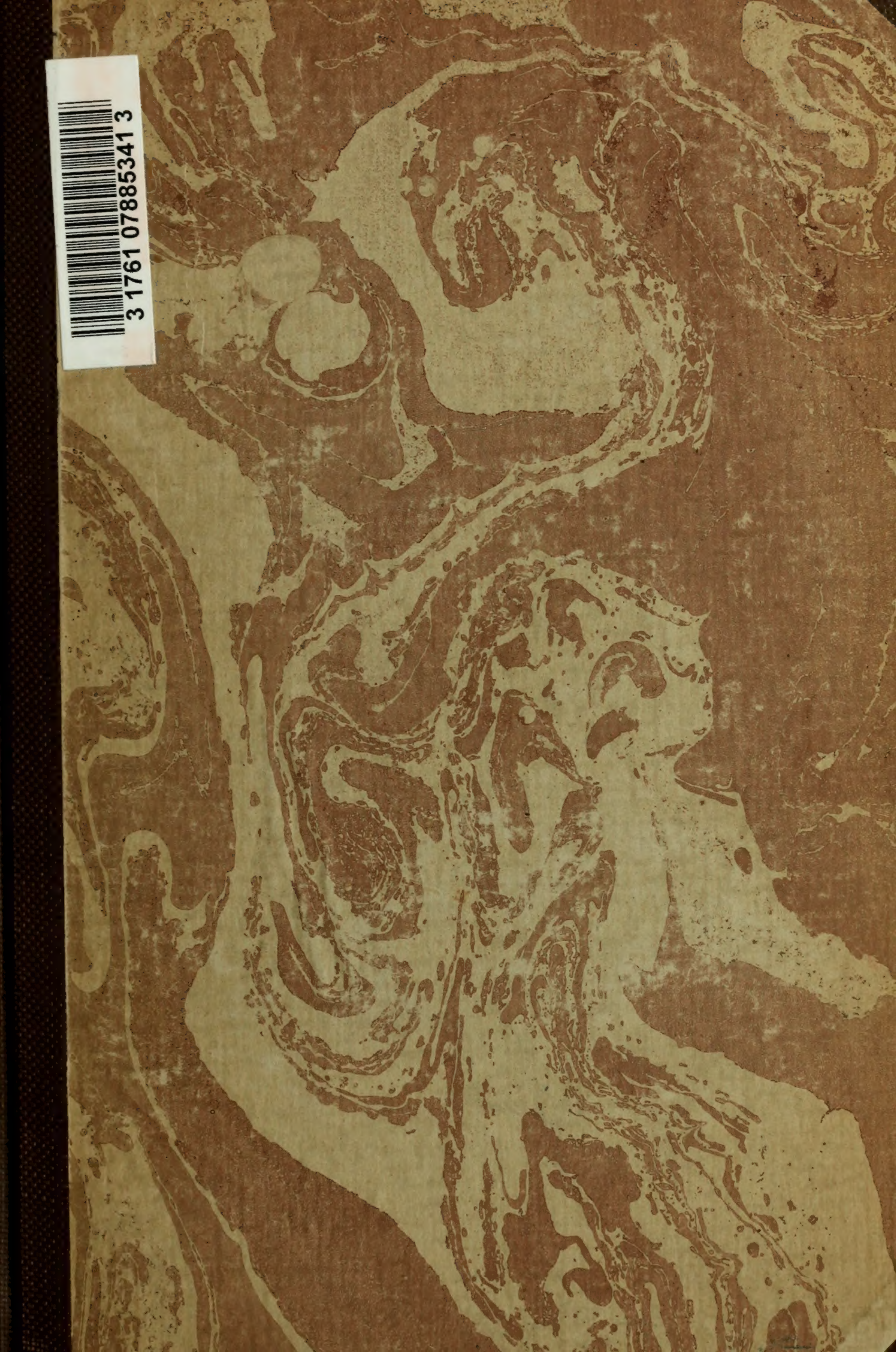

3 1761 07885341 3

MINISTÈRE DE L'INSTRUCTION PUBLIQUE

ANNALES

DU

MUSÉE GUIMET

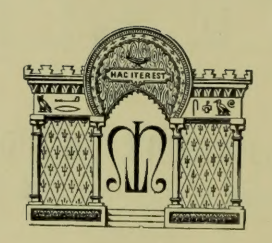
BIBLIOTHÈQUE D'ÉTUDES

TOME VINGT-TROISIÈME

L'HISTOIRE

DES

IDÉES THÉOSOPHIQUES DANS L'INDE



CHALON-SUR-SAÔNE, IMPR. FRANÇAISE ET ORIENTALE E. BERTRAND

L'HISTOIRE
DES
IDÉES THÉOSOPHIQUES
DANS L'INDE

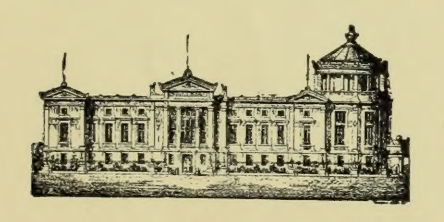
PAR

Paul OLTRAMARE

PROFESSEUR A L'UNIVERSITÉ DE GENÈVE

TOME PREMIER

LA THÉOSOPHIE BRAHMANIQUE



PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE, 28

1906



A MONSIEUR

AUGUSTE BARTH

MEMBRE DE L'INSTITUT

Hommage de reconnaissance
et de respectueuse affection.

PRÉFACE

On constate dans toutes les civilisations la présence de certaines idées qui se transmettent d'une génération à l'autre comme des vérités qu'il n'est plus besoin de contrôler. Un exemple frappant de la puissance et de la vitalité de ces axiomes traditionnels, c'est la croyance qui s'est si vite établie dans le monde chrétien en une éternité absolue de bonheur ou de peines, servant de sanction à une existence éphémère et relative. Quand Lactance, au commencement du quatrième siècle, enseignait que les hommes qui furent heureux dans cette vie, sont éternellement malheureux dans l'autre, et que ceux qui, épris de justice, ont consenti à être ici-bas honnis, pauvres et persécutés, sont récompensés dans le ciel par une félicité sans limites, sa pensée ne s'est pas arrêtée un instant sur l'énorme disproportion du mérite et de la rémunération. Avant et après Lactance, théologiens, hommes d'église, fidèles ont accepté le dogme de l'éternité des joies paradisiaques et des tortures infernales sans être froissés par son injustice et son absurdité, pas plus que la généralité des contemporains de Sophocle n'étaient choqués par l'indécence de la mythologie grecque, ou que les lecteurs des chefs-d'œuvre consacrés par une admiration séculaire ne réfléchissent à ce que les situations et les personnages mis en scène ont souvent de révoltant.

L'histoire religieuse de l'Inde nous offre d'abondants exemples de ces idées qu'on respire avec l'air dans lequel on vit, et qui sont en quelque sorte entrées dans la substance de l'âme collective. Une fois qu'elles ont reçu droit de cité, on les retrouve, altérées quelquefois, le plus souvent immuables, jusque dans des créations qui semblent à première vue tout à fait originales. Ce que furent ces idées, comment elles ont pris naissance, comment elles ont évolué, comment elles ont passé d'un système à l'autre, parfois pour le plus grand dommage de la cohérence et de la logique des doctrines, comment enfin elles ont lentement façonné une mentalité qui nous paraît à la fois singulièrement attirante et lointaine, telles sont les questions qu'à la lumière des textes originaux, je me propose d'examiner dans les pages qui suivent.

***

Ces idées directrices de la civilisation hindoue, ai-je eu raison de les appeler théosophiques ?

Il y a longtemps que ce mot de théosophie met en défiance les esprits pondérés et prudents. Son discrédit est devenu tout particulièrement grand en ces dernières années, où l'on vit ce pavillon couvrir les plus étranges marchandises : un alliage de mysticisme et de charlatanerie, et des prétentions thaumaturgiques qui venaient, d'une manière fort inattendue, s'associer à un souci presque puéril d'appliquer aux choses transcendantes la méthode et la terminologie scientifiques.

Or, comme on sait, les apôtres du nouvel évangile occultiste ont affecté de demander à l'Inde la solution des problèmes de la vie et de la mort. En leur personne, l'occident s'est une fois de plus assis aux pieds des docteurs orientaux, demeurés, disait-on, les fidèles dépositaires d'une sagesse

profonde et surhumaine. Du moment que, pour se renouveler, la théosophie prétendait se rattacher par un lien de filiation directe aux enseignements des *Upaniṣad* et des *Sūtra* bouddhiques, l'Inde devait nécessairement recevoir quelques éclaboussures de la défaveur railleuse qu'encouraient à juste titre les étranges doctrines prêchées par Mmes Blavatsky et Besant.

Aussi n'est-ce pas sans hésitation que je me suis arrêté au titre que j'ai donné à cet ouvrage. Il semble, en effet, légitimer les prétentions de nos théosophes occidentaux, et, par conséquent, pourrait exposer à de fâcheuses promiscuités les doctrines dont j'entreprends de faire l'histoire. Je n'ai pu cependant me résoudre à chercher pour elles une étiquette moins compromettante. Le mot de théosophie me paraît, en effet, convenir fort bien à cet ensemble de théories et d'espérances qui sont inspirées surtout par la préoccupation de l'au-delà, et qui, sans être proprement philosophiques ni religieuses, tiennent cependant et de la religion et de la philosophie. Or, c'est là précisément le caractère des idées qui ont pour une large part déterminé le développement de la pensée hindoue.

Il ressortira de mon exposé, je l'espère du moins, que le rapport de filiation que l'on voudrait établir entre les vieux dogmes de l'Inde brahmanique et bouddhique et certaines formes de l'occultisme, est beaucoup plus apparent que réel. Ce n'est pas de l'Inde, mais de la tradition antique, du judaïsme et de la renaissance que viennent, pour ce qu'elles ont d'essentiel, les conceptions théosophiques modernes. En quête d'autorités qui parussent décisives, ce que nos théosophes ont demandé à l'Inde, c'est la confirmation de théories qu'ils avaient déjà. Il est vrai qu'ils lui ont emprunté aussi une grande partie de leur nomenclature ; encore n'est-il pas sûr qu'ils emploient tou-

jours à bon escient les termes sanscrits dont ils font un si copieux usage[1].

***

L'évolution théosophique de l'Inde couvre un nombre considérable de siècles, et chacune de ses grandes phases est représentée dans la littérature religieuse par des témoins à la fois nombreux et loquaces. L'abondance des matériaux n'a pas empêché pourtant qu'il ne soit extrêmement difficile de reconstituer les étapes de cette pensée. On sait même qu'il y a bien peu d'espoir que nos constructions historiques correspondent jamais d'une façon complète à la succession réelle des idées et des faits.

La faute, pour une très grande part, en est aux habitudes de l'esprit hindou. Les monuments littéraires nous ont été transmis tout classés et tout étiquetés, et les cadres confectionnés par la tradition s'imposent bon gré mal gré à l'historien. Comme le respect de la chronologie a été le moindre souci de ceux qui ont établi ces catégories, et que trop souvent les écrits ne fournissent aucune donnée positive sur leur âge, l'ordre dans lequel il convient de les disposer dans les cadres, et celui de ces cadres eux-mêmes deviennent extraordinairement incertains. Il en

1. Ils les emploient du moins et les ont jetés dans la circulation. Grâce à eux, beaucoup de mots sanscrits ont cessé de sonner étrangement aux oreilles occidentales. Cela me permettra de m'en servir à mon tour sans trop de scrupule. Si le lecteur trouvait que j'ai forcé la dose, et disait comme l'interlocuteur fictif que met en scène un traité fameux de philosophie hindoue : « A quoi bon nous effrayer inutilement avec ces mots inconnus et monstrueux, empruntés aux dialectes du Carnatic et du Bengale? », — je lui répondrais avec l'auteur de cet ouvrage : « Je ne le fais pas pour vous épouvanter, mais pour vous rendre service en vous expliquant ces termes étranges. » (*Sarvadarś.*, p. 178). — On trouvera d'ailleurs, à la fin de l'ouvrage, un petit lexique donnant l'explication de tous les termes sanscrits employés dans ces pages.

résulte que tous les arrangements auxquels on pourrait songer, risquent de paraître inadéquats et artificiels à quiconque tiendra à se placer à un point de vue strictement historique. Il n'est point démontré, par exemple, que parmi les Upaniṣad que nous possédons, même les plus anciennes aient précédé la venue du Bouddha. Le bouddhisme, de son côté, est postérieur à plusieurs des systèmes de la philosophie orthodoxe ; mais rien ne prouve que les textes qui représentent pour nous ces systèmes soient antérieurs aux écritures canoniques de la Triple Corbeille. Quant aux deux grandes religions sectaires, le vichnouisme et le sivaïsme, si, littérairement, elles sont sans doute plus récentes que la grande masse des écrits brahmaniques, leurs origines, en tout cas, plongent dans un passé très reculé.

A cela s'ajoute que, dans l'histoire religieuse de l'Inde, tout se tient, tout s'enlace d'une manière souvent inextricable. Les divers groupes n'y sont point simplement juxtaposés. Sans doute, dans le développement de la pensée théosophique, ils représentent des moments caractérisés par des facteurs sensiblement différents. Mais il s'en faut que tous constituent autant de blocs homogènes. Il en est qui, très archaïques par certains de leurs éléments, sont à d'autres égards débiteurs de systèmes qui, dans l'ensemble, nous apparaissent comme plus récents. Plus d'une fois on sera dans l'incertitude sur l'ordre qu'il convient d'adopter pour eux. L'hésitation s'aggrave quand il s'agit d'une religion qui, comme le bouddhisme, a eu une très longue histoire, et qui, au cours des siècles, a subi des influences très diverses. Doit-on placer les systèmes philosophiques avant ou après le bouddhisme ? Et n'y aurait-il pas de sérieux avantages à traiter des religions sectaires avant de parler du bouddhisme ? De

quelque manière qu'on se décide, on se heurte à des difficultés et l'on s'expose à des objections. Il faut en prendre son parti, et se dire, qu'en définitive, le plus plausible des classements ne correspond qu'approximativement à la déconcertante complexité des faits.

***

La théosophie n'a pas régné sans partage sur la pensée hindoue. L'Inde a aussi connu des religions et des philosophies très réalistes ; et l'idéalisme lui-même ne doit pas être confondu avec la théosophie. Ne fût-ce que pour circonscrire l'objet de notre étude, il nous faut déterminer ce que nous appelons théosophie, et ne tenir compte que des systèmes qui, au moins dans leurs éléments essentiels, répondent à notre définition.

1° Comme la religion, la théosophie veut résoudre les énigmes de la vie et de l'univers. A la différence des religions qui, pour résoudre ces énigmes, admettent l'intervention merveilleuse de la divinité dans la vie humaine et dans la marche de l'univers, la théosophie, écartant toute idée de miracle et de surnaturel, prétend être une science, mais une science basée sur la connaissance de lois et de forces autres que celles que nous atteignons par nos moyens vulgaires d'investigation.

2° Comme la philosophie, la théosophie vise à ramener à l'unité d'essence l'infinie multiplicité des êtres et des phénomènes. A la différence de la philosophie, elle cherche à pénétrer les secrets de la nature et de la vie, non par voie d'observation et d'analyse, d'induction et de déduction, mais par une méthode infiniment plus rapide, l'intuition ou l'illumination. Il est vrai que seuls les hommes parvenus à un haut degré de sagesse sont capables de cette

clairvoyance spontanée. Heureusement pour les autres, la connaissance de la vérité est fidèlement conservée par des initiés qui la transmettent aux adeptes par voie de révélation.

3° La théosophie n'est pas seulement une méthode et une science, elle est aussi une puissance. Comme il y a parallélisme, interdépendance de l'homme et de l'univers, connaître les forces occultes de la nature, c'est aussi pouvoir en disposer à son gré : les grands initiés se sont mis en harmonie avec le principe central de l'univers ; ils ont pénétré tous les secrets du macrocosme, et, par conséquent, ils sont soustraits aux limitations ordinaires de la vie humaine. Réciproquement, leurs facultés exceptionnelles sont alléguées comme la preuve expérimentale de leur science supérieure ; elles garantissent la vérité de leurs enseignements.

4° En fait, sinon de propos délibéré, la théosophie se trouve en conflit avec la religion établie ; ses tendances sont individualistes, pour ne pas dire nettement ésotériques. Elle n'a donc que mépris et répugnance pour l'organisation populaire et officielle des grandes églises. Elle aussi, sans doute, cherche à appuyer ses affirmations sur d'anciennes autorités ; mais la tradition qu'elle invoque n'est pas, en général, celle qui sert de base à la religion ambiante.

Révélation des lois occultes de la vie et de la nature, — méthode intuitive, — pouvoirs surhumains, — hostilité à l'égard de la tradition religieuse, nous trouverons ces divers éléments dans la théosophie de l'Inde. Ils n'y ont pas tous été également apparents dans chacune de ses phases, mais prise dans l'ensemble de son histoire, elle les a tous présentés, conjointement ou successivement.

***

Un de ces caractères, le second, a été de tous le plus stable : les théosophes hindous ont été des voyants. Cela étant, on se demandera sans doute comment il se fait que des doctrines qui procèdent de brusques illuminations puissent être étudiées historiquement, c'est-à-dire dans la succession et l'enchaînement de leurs diverses manifestations. Une illumination, une révélation, n'est-elle pas quelque chose d'absolu et de définitif ? Et n'est-ce pas quand elle est acquise douloureusement à l'aide des procédés de la logique ordinaire, que la vérité, par le fait même qu'elle est toujours relative et provisoire, se laisse ramener à des séries évolutives ?

Les documents dont nous disposons répondent d'eux-mêmes à ces questions. Nous reconnaîtrons que les révélations de Kṛṣṇa dans la Bhagavad-Gītā n'ont guère fait que reproduire, sous une forme particulièrement émouvante, des idées qui sont beaucoup plus anciennes que ce poème ; — nous verrons que le bouddhisme n'a pas été très original en fait de doctrines, et qu'il est redevable aux philosophies brahmaniques des principaux éléments de son système ; — nous trouverons l'origine des thèses les plus caractéristiques des vieilles Upaniṣad dans le développement très naturel d'idées qui sont à la base de la théologie védique. L'intuition, dans ces écritures, consiste essentiellement dans la tranquille intrépidité avec laquelle on y juxtapose les affirmations les plus contradictoires ; dans le désordre d'une pensée qui procède par bonds ; dans le mélange continuel des conceptions les plus sublimes et des rêveries les plus absurdes ; dans la merveilleuse richesse des images et des comparaisons qui, souvent saisissantes et parfois vraiment évocatrices, se substituent presque partout au raisonnement ; enfin, dans la création de formules admira-

blement frappées qui ont concentré, comme dans un foyer intense, des idées dès longtemps jetées dans la circulation. Quant au contenu de ces formules, de ces conceptions, de ces affirmations, c'est l'évolution de la pensée hindoue qui l'a produit de la manière la plus naturelle. Si nous rencontrons aujourd'hui dans les écrits de certains théosophes contemporains des théories où se reflètent le criticisme de Kant ou l'évolutionnisme de Darwin, nous ne doutons pas un instant, qu'en dépit de leurs moyens supérieurs d'investigation, ces théosophes n'aient dû attendre l'élaboration des systèmes de Kant et de Darwin, pour les approprier à leur usage. Il en a été de même des théosophes hindous. Ils ont ramassé et isolé pour les mettre en un relief plus puissant les idées nées du travail progressif d'une pensée qui se mouvait suivant les voies ordinaires de l'esprit humain.

***

Notre tâche consiste précisément à retrouver, si possible, les antécédents, à reconstituer la genèse et la succession de ces conceptions qui, à première vue, semblent jaillir spontanément dans l'âme des voyants. Je ne me fais point illusion sur la difficulté de cette entreprise. D'importants anneaux manquent à la chaîne qu'il s'agit de renouer ; dans le développement de la pensée religieuse de l'Inde, on voit, à certains moments, surgir des facteurs nouveaux dont l'origine est obscure. Au moins en savons-nous assez, dès maintenant, pour n'avoir aucun doute sur le caractère logique et naturel de cette évolution. Nous commencerons par recueillir dans les plus anciennes écritures brahmaniques les germes lointains des spéculations théosophiques. De ces germes se développe peu à peu une riche végétation d'idées et de croyances ; ce sera le sujet de notre deuxième

partie. Nous verrons dans la troisième comment ces idées se sont organisées et groupées en systèmes. La quatrième et la cinquième partie nous montreront les concepts théosophiques sortant des écoles et agissant sur les masses, soit qu'ils se transforment eux-mêmes en une religion, le bouddhisme, — ou qu'ils pénètrent les religions populaires existantes : l'hindouisme.

***

J'ai écrit pour des lecteurs qui, sans être sanscritistes, sont curieux des choses de l'Inde. Un livre qui s'adresse à ce public doit, autant que possible, se suffire à lui-même. Sera-ce le cas de celui-ci ?

Je ne me dissimule nullement les difficultés de la tâche que j'ai entreprise. A aucun moment de leur évolution, les idées théosophiques n'ont formé dans l'Inde un système parfaitement homogène et autonome. Toujours, elles nous apparaissent mêlées à des éléments d'un autre caractère. Les isoler artificiellement des combinaisons dont elles ont fait partie, c'est se condamner à ne comprendre ni leur histoire, ni l'influence qu'elles ont exercée sur la pensée hindoue. D'autre part, la théosophie s'est montrée suffisamment envahissante, sans que son historien lui annexe encore des domaines qui ne lui appartiennent pas.

J'ai essayé d'éviter ce double écueil. Il m'est arrivé de toucher incidemment à des théories et à des croyances qui ne tiennent pas directement au sujet propre de cet ouvrage. Mais aussi, je me suis appliqué à n'en parler que dans la mesure où elles semblaient jeter quelque lumière sur les conditions dans lesquelles les concepts théosophiques ont pris naissance et se sont développés.

Je devais cette explication à ceux de mes lecteurs qui trouveront que mon livre dit trop ou trop peu.

PRONONCIATION ET TRANSCRIPTION

DES MOTS SANSCRITS ET DES MOTS PALIS

I. Prononciation.

a) *Voyelles :*

u, ū sont prononcés comme le français *ou* dans rousse, douze.

ṛ se prononce à peu près comme la syllabe *ri* ; *ṛgveda,* prononcez rigvéda.

e, o, qui sont historiquement des diphtongues (a + i ; a + u), sont en fait prononcés comme des voyelles simples, longues et fermées. Il en résulte que l'*e* de *veda* sonne comme en allemand *ee* dans Seele ; et l'*o* de *om* comme notre *o* dans rose.

ai, au sont des diphtongues qui se prononcent comme les diphtongues des mots allemands Hain et Bau.

b) *Consonnes :*

g a toujours le son de notre *g* dans gai.

c et *j* sont des *palatales* qu'il faut prononcer *tch, dj,* comme le *c* et le *g* dans les mots italiens certo, gentile. La nasale palatale *ñ* est semblable à notre *n* mouillée : jñāna, à peu près comme jnyâna.

ṭ, ḍ et *ṇ* sont des *linguales* qui se forment quand la langue, au lieu de s'appuyer contre les dents (comme elle fait pour les dentales *t, d, n*), se replie en arrière pour s'appuyer contre la voûte du palais.

ś, la *sifflante palatale,* que manuscrits et inscriptions confondent souvent avec *s* et *ṣ,* peut être prononcée soit comme un *s* dur : Śiva = Siva, soit comme *ch* (Chiva).

ṣ, la *sifflante linguale,* a le son de notre *ch* : Viṣṇu, prononcez Vichnou.

h est, comme en allemand et en anglais, une forte aspiration; prononcer par conséquent ma*h*ā- (grand) comme en allemand da*h*eim, et *bh*agavat-, comme en allemand Rei*bh*olz. Devant une consonne, *h* a presque la valeur d'une gutturale : bra*h*man, à peu près comme en allemand a*ch*t.

ḥ (visarga), employé surtout à la fin des mots, est une légère aspiration qui accompagne l'émission de la voyelle finale.

ṁ (anusvāra) 1° dans l'intérieur des mots, et devant *y*, *v*, les sifflantes et *h*, est une résonnance nasale semblable à celle que nous avons en français dans le mot bon : *saṁyama*, *saṁskāra*, prononcez san-yama, san-skāra; 2° dans l'intérieur des mots et devant une explosive, tient lieu de la nasale de même ordre que l'explosive : *ahaṁkāra*, prononcez ahan-kāra (avec *n* guttural); 3° à la fin des mots, peut être considéré comme un équivalent de *m*.

II. Transcription.

Pour éviter d'affubler de terminaisons françaises des mots qui ne peuvent être correctement transcrits qu'à l'aide de signes diacritiques, les mots isolés, sanscrits ou palis, ont été laissés sous la forme où ils se présentent dans le dictionnaire, et cela au pluriel comme au singulier. On ne s'étonnera pas par conséquent de lire : les Upaniṣad (Oupanichad), les ṛṣi (richi). Il n'a été fait d'exception que pour quelques mots que l'on peut considérer comme devenus français : Rigvéda, Bouddha et Bouddhas, ou qui se passent sans inconvénient de signes diacritiques : Védanta. On aura donc à la fois Śiva et sivaïte; Viṣṇu et Vichnouisme.

Devant une gutturale, le *n* est nécessairement guttural; on s'est donc abstenu de le pourvoir d'un signe diacritique. Prononcer par conséquent a*n*ga, comme le grec ἄγγελος et l'allemand la*n*ge. Dans les cas où la nasale gutturale provient de l'assimilation d'une gutturale devant *m*, elle a été notée *ṅ* : vāṅmaya.

PREMIÈRE PARTIE

LES GERMES
DE LA PENSÉE THÉOSOPHIQUE

CHAPITRE PREMIER

Les antécédents védiques de la théosophie.

---

§ 1er. *L'indétermination des dieux védiques.*

Le plus ancien document religieux de l'Inde est un recueil d'hymnes où, pendant longtemps, dans le premier enthousiasme de la découverte, on a cru trouver les effusions spontanées et primitives d'un peuple de bergers. Les yeux sont aujourd'hui dessillés. Bien rares sont ceux qui, ayant pris une connaissance directe du Rigvéda, ne sont pas convaincus que nous avons dans l'immense majorité des hymnes une liturgie d'un caractère sacerdotal, artificiel, dont l'obscurité est trop souvent voulue, et qui, par l'abus qu'elle fait d'une phraséologie stéréotypée, montre assez qu'elle est issue d'un long passé. Dans l'état où nous les avons, la plupart de ces pièces paraissent faites pour le culte, et non pas même pour tous les actes divers de la vie religieuse ; elles visent avant tout les grandes cérémonies, celles où l'on versait la liqueur sacrée du Soma. C'est une poésie de caste, destinée à un culte aristocratique; on y trouve rarement l'expression d'un vrai sentiment religieux, plus rarement encore celle de croyances populaires.

Ces hymnes ne représentent qu'un des aspects de la vie religieuse à cette époque primitive. Dès l'origine, il y a eu dans l'Inde comme deux fleuves qui coulent parallèlement,

mais non pas sans que, parfois, les eaux de l'un viennent se mêler aux eaux de l'autre. Canalisé de bonne heure, l'un d'eux, le brahmanisme sacerdotal, roule d'un mouvement uniforme et tranquille ; c'est sa continuité qui a fait sa puissance. L'autre, la religion populaire, a un cours plus libre et plus accidenté ; il se divise fréquemment en des bras qui, souvent, se perdent dans le sable, et quelquefois deviennent eux-mêmes d'importantes rivières. L'existence de ce double courant explique bien des faits singuliers de l'histoire religieuse de l'Inde.

La religion populaire est surtout faite de croyances et de superstitions ; elle a pour centre le dieu, dont la personnalité est bien définie et la biographie riche en légendes. C'est au contraire le rite, la cérémonie minutieusement réglée que la religion sacerdotale met au premier plan ; et les dieux s'y montrent moins nettement individualisés que ce n'est le cas en général dans les religions où s'est développée une abondante mythologie. La plupart des dieux védiques ont des contours peu accusés, et les attributs passent de l'un à l'autre avec une déconcertante facilité. Pas de hiérarchie ; pas de sphère d'activité nettement délimitée. Beaucoup sont également souverains, également créateurs, également tout-puissants.

C'est que, engagée encore dans les forces et les éléments où elle déploie son activité, la divinité védique est à peine anthropomorphisée. Bien différents des dieux du panthéon grec, ceux du Rigvéda trahissent leur naturalisme primitif dans les mythes mêmes qui les mettent en scène.

En face de personnifications si peu complètes, l'élaboration de concepts panthéistes s'est faite en quelque sorte d'elle-même : il a suffi pour cela d'affirmer l'unité du divin qu'on trouvait diffus dans toutes les choses de la nature. Tandis qu'en Grèce, les physiciens de l'école ionienne, sans même qu'ils le voulussent ou qu'ils en eussent conscience, furent en opposition directe avec la foi populaire, — car, en posant le principe unique de l'univers, ils niaient des

personnalités indépendantes et fortement caractérisées, — les penseurs de l'Inde brahmanique n'auront pas besoin, pour édifier leurs systèmes, de faire table rase de la tradition religieuse. Il semblera même qu'ils ne font que dégager le panthéisme qui se trouve à l'état latent dans tout naturalisme. Aussi, les spéculations d'école ont fait bon ménage avec les croyances populaires ; et le Rigvéda offre, à côté de conceptions grossièrement matérielles, des formules où perce déjà la notion du caractère absolu du divin. En dehors même des hymnes proprement philosophiques du dixième livre, l'unité de la substance est affirmée avec une parfaite netteté : « Il est un ; ce sont les prêtres qui lui donnent des noms multiples » (I, 164, 46). — « Un est le feu, quoiqu'on l'allume en beaucoup d'endroits ; un, le soleil, dont la lumière se répand dans le monde ; une, l'aurore, qui illumine cet univers. Un est l'être qui, se déployant, est devenu tout » (VIII, 58, 2)[1].

Il est évident que de pareilles formules marquent l'aboutissement d'une pensée déjà mûrie, et les hymnes qui les contiennent ne sauraient, par conséquent, être ni d'origine populaire, ni de date particulièrement ancienne[2]. Quant à l'immense majorité des pièces qui constituent le recueil védique, leur destination liturgique et l'indétermination de leur panthéon sont des indices suffisants de leur caractère et de leur provenance. Le soin avec lequel cette poésie évite comme à dessein toute conception précise et limitée des dieux prouve qu'elle est non pas populaire, mais sacer-

1. *Ékaṁ vā idáṁ vi babhūva sárvam.* Le poète n'affirme pas successivement l'unité du feu, du soleil, de l'aurore, de l'Être. Nous avons ici, comme souvent, une comparaison par juxtaposition. L'Être est un, quoique manifesté en toute la multiplicité des êtres particuliers, tout comme sont uns le feu, le soleil, l'aurore. Il est juste d'ajouter que l'hymne VIII, 58, appartient au groupe des *Vālakhilya* et que, comme tel, il ne figurait pas dans toutes les recensions du recueil.

2. En dehors de leur contenu, on a d'excellents motifs pour croire que ces pièces, et d'autres d'une allure toute semblable, appartiennent aux dernières couches de la poésie védique.

dotale ; non pas primitive et naïve, mais artificielle et dérivée.

§ 2. *Premières explications cosmogoniques.*

Les hymnes védiques, si peu explicites au sujet des dieux, ignorent tout à fait les problèmes relatifs à la vie humaine ; sur les destinées de l'âme, ils sont à peu près muets. En revanche, ils s'occupent beaucoup des questions d'origine. Les pourquoi y succèdent aux pourquoi. Dans les assemblées, tandis que d'autres récitent ou chantent, ou encore font les apprêts du sacrifice, « tel ou tel brahmane discourt sur l'origine des êtres[1] ». Cette curiosité constamment en éveil semble avoir été un des caractères saillants des Aryens de l'Inde. Il est fâcheux que, trop facilement satisfaite, elle se soit, en général, contentée de réponses quelconques. Il y a toujours eu quelque chose d'enfantin dans cet appétit de savoir. Il ne s'est pas, comme ailleurs, développé en un véritable esprit scientifique, et la théosophie a tenu dans l'Inde la place que la philosophie a prise dans le monde grec.

De même que les brahmanes en leurs réunions de fête, les auteurs des hymnes aiment à parler de l'origine des choses. Ils cherchent à percer les ténèbres qui enveloppent le commencement du monde ; mais, poètes bien plus que philosophes, leur effort se traduit par des mythes. Que leur imagination se soit complu dans des représentations très divergentes, il n'y a là rien que de naturel. Plus tard, ces symboles, ces fictions poétiques seront invoqués comme autant de vérités révélées, et bien mal à propos on essayera d'assembler en systèmes ces matériaux incohérents. Il importe donc de donner une idée de ces visions cosmogoniques, en faisant ressortir ce qu'elles ont de disparate[2].

1. La *jātavidyā* (*Rc.* X, 71, 11).

2. L'Atharva-Véda est encore plus riche que le Rigvéda en « mythes » cosmogoniques ; comme il n'y aurait aucun profit à distinguer les deux recueils sur ce point spécial, nous puiserons indifféremment nos exemples dans l'un et dans l'autre.

Un être primordial, que l'on conçoit d'abord comme personnel, mais qui peu à peu se dépouille de tout caractère mythique, pour n'être plus qu'une entité métaphysique, exclusivement abstraite. Personnel, on l'appelle *Viśvakarman*, le Tout-faisant (*Rv*. X, 81, 82), ou *Prajāpati*, le Maître des Créatures (*Rv*. X, 121). Mais donner un nom propre à l'Être primitif, c'est lui imputer une personnalité, et par conséquent une limitation. On préférera l'appeler l'Homme, *Puruṣa* (*Rv*. X, 90) : c'est alors l'univers dans son ensemble, envisagé comme un être vivant. Pour lui laisser encore mieux son imprécision, on le désignera d'un mot aussi peu descriptif que possible : *Ekam*, l'Un (*Rv*. I, 164,6) ou *Tad*, Ceci (*Rv*. X, 129). Enfin, l'Être créateur du monde est une pure abstraction : *Kāla*, le Temps (*Ath*. XIX, 53, 54) ; *Prāṇa*, la Vie (*ib*. XI, 4) ; *Kāma*, le Désir (*ib*. IX, 2)[1].

A l'origine, on met ou le non-être, *asad*, et c'est du non-être que le principe créateur engendre *Aditi*, la matière primordiale (*Rv*. X, 72) ; — ou un chaos ténébreux au sein duquel l'Un « respire », c'est-à-dire ne vit encore que d'une vie inconsciente, jusqu'au moment où se développe en lui un désir, *Kāma*, première manifestation de la conscience (*Manas*)[2] : — ou enfin les eaux, la mer[3]. Non-être, chaos, eaux primordiales, — plus tard on ajoutera encore la mort et la faim, — autant de tentatives pour désigner l'être non encore manifesté, l'être en puissance qui, par conséquent,

1. Par une régression naturelle, des symboles concrets se substituent ensuite aux abstractions. Trois hymnes de l'Atharva-Véda (XIII, 1, 2, 3) célèbrent dans *Rohita*, le Rouge, le principe premier de l'univers. Or, Rohita est le Soleil auquel on a transféré les attributs mystiques du Temps ou de la Vie, en lui laissant d'ailleurs ses antiques traits mythologiques.

2. *Rv*. X, 129. — Dans le Rigvéda, Kāma marque l'apparition de la volonté de créer ; dans l'Atharva-Véda, il est le principe premier de l'univers. Les hymnes sont coutumiers d'interversions semblables dans les séries cosmogoniques.

3. *Rv*. X, 121 ; *Taitt. S*. V, 6, 4 ; *Ath*. IV, 2, 8. Les eaux jouent ici le même rôle que dans la Genèse (1, 2), ou dans le psaume 106, verset 4.

est à la fois étant et n'étant pas (*sad* et *asad*); qui est ici, mais qui, bien plus encore, est là-bas (*tyad*), puisqu'il n'est réalisé qu'en une minime partie de lui-même[1].

L'acte créateur est présenté souvent comme une génération de la force vitale, soit que cette force vitale se dégage par le sacrifice[2], soit qu'elle jaillisse d'actes ascétiques[3]. Mais souvent aussi, il est simplement la transformation en monde du principe premier[4], ce qu'on exprime en général en disant que l'Être crée la matière primordiale et y entre lui-même comme germe de vie[5]. Ou bien encore, le monde est façonné par le créateur comme par un forgeron[6]. En général, la création tout entière est l'œuvre de l'artisan divin, mais il arrive aussi que les « sages » interviennent pour l'achever[7].

Voilà, certes, des explications variées de l'origine des choses; on comprend que, devenues toutes également canoniques, elles aient offert des points d'appui aux systèmes les plus divergents. Et cependant, sous les incohérences de la phraséologie, il n'est pas difficile de saisir dans les hypothèses cosmogoniques, une tendance franchement panthéiste :

1. « Tous les êtres sont un quart de Lui ; les trois autres quarts sont ce qui est immortel au ciel ; avec trois de ses quarts, le Puruṣa a gagné les hauteurs; l'autre quart s'est manifesté ici-bas » (*Rc*. X, 90, 3 ; 4). — « Quatre quarts constituent la parole ; les sages les connaissent seuls ; trois de ces quarts demeurent cachés ; le quatrième est ce que disent les hommes » (*ib*. I, 164, 45). — Voir aussi *Ath*. II, 1, 2 ; X, 8, 13.

2. Le monde est né du sacrifice de Puruṣa (*Rc*. X, 90); Viśvakarman crée en sacrifiant (*ib*. X, 81).

3. Le rôle cosmique de l'ascétisme, *tapas*, est un thème sur lequel les poètes védiques font de perpétuelles variations : *Rc*. X, 129, 3; 190, 1 ; *Ath*. X, 7, 36, etc. Sacrifice et ascétisme sont les deux principales manifestations de la vie religieuse.

4. Viśvakarman est à la fois la cause efficiente et la cause matérielle du monde (*Rc*. X, 81).

5. Prajapati naissant dans les eaux est appelé le Germe d'or, *Hiraṇyagarbha*, de sorte que Prajapati est l'Être non encore manifesté, transcendant, et Hiraṇyagarbha, l'Être immanent et déjà personnalisé (*Rc*. X, 121). Cf. *Ath*. IV, 2, 8; X, 7, 28.

6. *Rc*. X, 72, 2.

7. Voir par exemple *Rc*. X, 121 ; X, 81 ; X, 82.

il y a dans tout l'univers, — dieux, hommes et choses, — une unité fondamentale de la substance; pas de démarcation absolue entre les êtres; le divin est partout; Dieu est la source de vie qui circule dans le tout, qui met l'univers en mouvement, qui agit dans les étoiles comme sur terre, dans les eaux comme dans les plantes, dans les animaux comme dans l'homme.

§ 3. *La valeur attribuée aux actes du Culte.*

Pour nous renseigner sur les idées religieuses d'un groupe social, le culte n'est pas moins instructif que le mythe. Par le mythe, nous avons chance de savoir quelles représentations on se formait des dieux, comment on s'imaginait qu'ils se comportent entre eux et qu'ils interviennent dans la nature et dans la vie des hommes. Le culte nous fait surtout connaître comment l'homme prétend agir sur la divinité, et, par la divinité, sur les phénomènes et les objets de la nature.

Encore est-il que ces deux précieuses sources d'information ne peuvent être utilisées qu'avec précaution. Il s'en faut que tous les mythes correspondent vraiment à des représentations collectives. Quant aux rites, comme ils remontent par leurs origines à une époque antérieure à celle que nous atteignons par les documents liturgiques et exégétiques qui les concernent, nous ne pouvons qu'indirectement retrouver les idées qui les ont inspirés. Sans doute, ils se sont presque toujours transmis de génération en génération avec une remarquable fidélité. Il n'en est pas moins vrai que les textes qui nous les font connaître appartiennent à une phase où la religion s'est déjà sacerdotalisée, et où des conceptions nouvelles ont pu prendre la place des anciennes croyances.

Cependant, puisque l'objet qui nous occupe est de rechercher l'origine des idées théosophiques, comme celles-ci ont évidemment pris naissance dans les milieux sacerdotaux,

nous n'avons pas à nous demander quelles sont en réalité les notions qui se traduisirent en rites. Ce qui nous importe, c'est de savoir quelles idées ont été associées à ces rites, une fois que l'esprit sacerdotal est venu mettre son empreinte sur la vieille religion familiale[1]. Or, si la littérature sacrée n'est pas tout entière l'émanation directe du brahmanisme, c'est du moins par l'intermédiaire des brahmanes qu'elle nous a été transmise. Nous pouvons être certains par conséquent qu'elle nous renseignera sur les tendances et les prétentions de la caste sacerdotale, sur l'interprétation qu'elle a donnée des rites et sur les doctrines qui dérivent de sa conception du sacrifice.

La théorie sacerdotale ne s'étale pas encore dans les hymnes védiques, comme elle fera dans la littérature proprement théologique. Mais on y sent déjà, présent et agissant, l'esprit qui l'élaborera; il a mis sa marque sur la liturgie presque entière.

Tel qu'il nous apparaît dans ces textes antiques, il en est du culte comme du mythe : la personnalité du dieu semble n'y jouer qu'un rôle secondaire. Les rites ne sont pas différenciés suivant l'être auquel ils s'adressent. On dirait que le centre de la religion est dans l'acte religieux, et non dans la divinité qui en est l'objet. Le sacrifice, la prière qui l'accompagne, ont une vertu propre; ils ne servent pas tant à déterminer en faveur du sacrifiant la volonté d'un dieu qui règne sur un ordre de phénomènes; ils valent par eux-mêmes; en eux-mêmes ils ont leur but et leur fin[2].

1. Nous pouvons nous contenter de formuler ces deux propositions, en renvoyant, pour leur démonstration, à un article paru en 1903 dans le Muséon, pages 43-76 : 1° Le culte, à l'origine, avait un caractère strictement familial ; son acteur principal était le chef de la famille. — 2° Le culte a pris un caractère magique à mesure que le rôle du sacrifiant laïque s'est effacé derrière celui du prêtre magicien, du brahmane.

2. La prépondérance de l'acte sacré est affirmée avec une rare insolence au vers VI, 51, 8, du Rigvéda : « L'hommage est puissant ; j'invoque l'hommage. L'hommage soutient le ciel et la terre. Hommage aux dieux ; l'hommage est leur maître. Grâce à l'hommage, j'appelle à moi la faute

Le dieu est un intermédiaire, le plus souvent obligatoire, il est vrai: c'est par lui que l'acte sacré obtient l'effet désiré. Mais, en dernière analyse, c'est bien le rite et la formule qui amènent le retour régulier du soleil, qui font tomber la pluie et assurent l'ordre de l'univers. Le *deva* n'est point un être moralement bon que le croyant dispose favorablement par un sentiment de piété et d'adoration; c'est un être puissant, mais en somme de caractère équivoque, que le sacrifice rend bienveillant *ex opere operato.*

Dans cette conception du sacrifice, nous n'avons que la généralisation d'idées qu'on trouve partout à la base des pratiques de la magie, et particulièrement de la magie sympathique. Tout acte, toute parole, toute pensée ont leur retentissement au dehors, et déploient leurs effets d'une façon fatale, mécanique, à la manière d'un déclanchement. Ce qu'on fait soit à l'aide d'un nom, soit à l'imitation d'un phénomène, ou sur l'image d'un être quelconque, se trouve réalisé par le phénomène ou dans l'être mêmes. Avec des paroles appropriées, le sorcier perce d'une aiguille, à la place du cœur, une figure de cire faite à la ressemblance d'un ennemi ; c'est comme s'il enfonçait l'aiguille dans le cœur de son ennemi. Sans doute, il faut en général faire intervenir une divinité ou un esprit; mais le dieu ou le démon sur lequel on agit s'efface derrière l'acte qui le subjugue et le met au service de l'opérateur.

Le brahmane, qui, dans le principe, semble n'avoir été qu'un magicien chargé d'empêcher que des puissances malignes ne vinssent se mettre à la traverse du but poursuivi par le sacrifiant, mais qui, peu à peu, par le fait qu'il possédait les paroles efficaces, a singulièrement étendu le champ de son activité, a finalement fait du culte une sorte de magie. Aussi pourra-t-on plus tard rattacher sans

commise. » Comme l'indique le vers qui précède celui-ci, il s'agit de la faute commise par un autre. Armé de l'hommage, *namas*, l'adorateur n'a pas à craindre pour lui la conséquence du péché (rituel) commis par un autre.

scandale les formules de sorcellerie au *Sāma-Veda*, donné souvent, à cause de la vertu du chant, comme le plus auguste des Védas. Et si le Rigvéda affecte en certains passages le mépris et l'horreur de la sorcellerie, ce n'est pas qu'il la trouve moralement répréhensible; mais il voit en elle une rivale dangereuse [1]. Arme puissante, mais délicate, la connaissance des rites consacrés met à la merci du brahmane le bonheur et le malheur de ceux qui le paient. Cette arme, il est vrai, peut se retourner terrible contre celui qui s'en sert maladroitement.

Du moment que le sacrifice était considéré comme le ressort essentiel de l'univers, on a été naturellement amené à enseigner que c'est par le sacrifice que les dieux eux-mêmes déploient leur activité. Un orage, un lever de soleil sont des sacrifices célébrés par les puissances divines. Au surplus, si le sacrifice de l'homme est efficace, c'est qu'il correspond trait pour trait à celui qu'offrent les dieux, et qu'il reste immuablement tel qu'il a été institué par eux. Car le sacrifice actuel est la reproduction du sacrifice primordial, du sacrifice que fut, à l'origine des choses, le déploiement du monde des noms et des formes.

§ 4. *Le Brahman.*

Il y a donc une force mystérieuse qui émane de tout ce qui est revêtu d'un caractère sacré, être ou acte, et qui fait du rite, de la formule, de la prière, la puissance qui gouverne le monde. Quel est son nom?

Il est arrivé souvent qu'un concept a été senti confusément bien avant d'être étiqueté au moyen d'un nom; et le

1. Un sorcier hait dans les autres sorciers non pas seulement des concurrents, mais aussi des adversaires capables de traverser ses desseins. Tout rempli qu'il est de charmes et d'incantations, l'Atharva-Véda débute, ou peu s'en faut, par deux véhémentes imprécations contre le *yātudhāna*, le sorcier (I, 7 et 8).

mot lui-même qui finit par lui être attribué, a pu être employé d'abord avec des significations plus ou moins voisines de celle qui lui est finalement donnée. Il est probable qu'il en a été ainsi pour l'idée qui nous occupe et pour le nom qui sera le sien. Dans le Rigvéda, cette notion fondamentale d'une énergie qui établit une corrélation si complète entre les actes rituellement accomplis par le prêtre et les forces cosmiques, n'est point encore arrivée à la pleine conscience des auteurs des hymnes; elle n'y a donc pas de nom particulier.

On y trouve du moins un mot qui exprime une idée voisine, *brahman*, la formule sacrée, le charme ou la prière. Le brahman est la force qui, par l'œuvre de religion, va ou bien de l'homme aux dieux, ou bien des dieux à l'homme.

Quand ce sont les prêtres qui le prononcent, le brahman attelle le char d'Indra. Répondant à son appel, Indra, les Aśvins, les Maruts, accourent au sacrifice. Il exerce une action sur le dieu, et l'oblige à donner. Par le brahman, on trait Indra comme une vache. Chanté par l'homme et agréé par le dieu, il donne du butin, des enfants mâles; il préserve de la vieillesse et de la mort; il conquiert la pluie, la lumière, le soleil[1].

Mais les dieux aussi mettent en œuvre le brahman. Alors même qu'il est d'origine humaine, il importe pourtant qu'il soit protégé ou béni par Indra; c'est Indra qui le fait croître dans les combats; Agni lui donne de la vigueur; les Aśvins le vivifient[2]. Les dieux le mettent en leur protégé; on le leur demande en même temps que la richesse[3]. Connaissant sa force incomparable, ils l'utilisent aussi bien que les hommes, et manifestent par lui leur puissance[4].

Le rôle du brahman grandit dans l'Atharva-véda. Sans

1. *Rv.* VII, 23, 3; — II, 34, 6; — I, 24, 11; — VII, 18, 14; — VIII, 6, 9, 53, 8; — III, 8, 2; — IX, 86, 41; — I, 152, 7; — V, 40, 6; — I, 88, 4; etc., etc.
2. *Rv.* I, 129, 4; — VII, 1, 20; — VIII, 35, 16; etc., etc.
3. *Rv.* II, 34, 7; — VIII, 6, 9; etc., etc.
4. *Rv.* II, 5, 3; 17, 3; 24, 3; — V, 31, 10, etc., etc.

doute, fort souvent encore, on l'y rencontre au sens d'incantation magique et d'énergie spirituelle engendrée par la formule: « Avec le brahman d'Agastya[1], j'écrase les vers » (V, 23, 10). — « Place sur moi une amulette efficace, avec un brahman et sa puissance; et voici, délivrée des rivaux, tuant les rivaux, l'amulette a vaincu mes rivaux » (X, 6, 30). — Mais c'est comme puissance cosmogonique que de nombreux passages le célèbrent maintenant; le brahman est devenu un des principes sur lesquels reposent les dieux et les hommes: « Du Temps les eaux naquirent; du Temps, le brahman et le tapas[2], et les régions » (XIX, 54, 1). — « C'est le brahman qui a créé le ciel, le brahman qui a établi le ciel. En tant qu'atmosphère, le brahman s'étend au loin, au large » (X, 2, 25). — « J'invoque la terre pure, la terre qui porte toutes choses, et qui a grandi par le brahman » (XII, 1, 29). Il est une force mystérieuse répandue dans l'univers: « Rohita[3], tu remplis les lieux et l'atmosphère, fortifié par leur brahman et par leur lait[4] » (XIII, 1, 9).

L'idée et le mot se sont donc rejoints. Ce leur fut chose d'autant plus facile qu'à tort ou à raison, le mot brahman a paru faire partie d'une famille de vocables au sens commun de « croître ». Il était dès lors inévitable qu'il fût considéré comme le principe de toute croissance, comme le soutien des êtres. Sous le nom de *Skambha*, l'étai, les hymnes 7 et 8 du X[e] livre de l'Atharva-véda exaltent ce qui est le fondement commun de l'être et du non-être[5]; ce en quoi la terre, l'atmosphère et le ciel ont leur réalité passée, présente et future. En lui résident le feu, la lune, le soleil,

1. Agastya est un sage mythique auquel on attribue la composition de plusieurs hymnes; il est aussi le héros d'un grand nombre d'histoires légendaires, dans lesquelles il déploie une puissance surhumaine.

2. Voir, pour le sens du mot *tapas*, page 8, note 3.

3. Voir page 7, note 1.

4. C'est-à-dire par l'énergie spirituelle et par l'énergie matérielle contenues dans la nature.

5. Le *sad* et l'*asad*, voir page 7, sq..

le vent; les trente-trois dieux ne sont qu'un de ses membres; il est l'habitacle des hymnes, des formules, des chants, du monde : « A lui, l'auguste Brahman, hommage ! »[1]

Cependant, en dépit de l'étymologie réelle ou supposée, et par suite des attaches sacerdotales qu'il y avait à ce mot, le brahman fut, non point la vie universelle, mais l'accroissement de vie dégagé par l'acte sacré, l'influx de force produit magiquement dans l'être ou le phénomène visé par le sacrifice et mis à la disposition du prêtre-magicien, du *brāhmaṇa*. Le brahman sacralise, c'est-à-dire communique à certains lieux, à certains moments, à certains actes, à certains hommes cette intensité particulière de force religieuse qui les met à part de l'ensemble des choses profanes. Mais pour que le rite et la formule déploient l'effet voulu, il est indispensable qu'ils se produisent avec la plus minutieuse exactitude ; il faut donc un savoir liturgique que seuls des brahmanes possèdent. Diffuse à l'origine, la religion tend à se concentrer dans les mains du prêtre.

Les dieux sacrifient au ciel comme les hommes sur la terre. Il eût été étrange que le monde divin n'eût pas, comme la société humaine, spécialisé les fonctions sacrées. Dans le ciel il y eut aussi un prêtre attitré, un *purohita*[2] des dieux, détenteur par excellence du pouvoir formidable qui réside dans la formule exactement prononcée. C'est *Brahmaṇaspati* « le maître du brahman ». Déification d'un sacerdoce qui prétendait avoir entre ses mains la force qui régit le monde, Brahmaṇaspati se substitua aux Prajāpati et aux Viśvakarman comme puissance cosmogonique. Un hymne (*Rv*. X, 72) fait de lui le principe premier de l'univers, celui qui au commencement des âges a engendré l'être du non-être.

Hardiesse spéculative et tradition cléricale, tels sont les

1. *Ath*. X, 7, 32, 33, 34, 36 ; — X, 8, 1.

2. Le purohita est le brahmane domestique d'un prince ; il préside pour le compte de son patron à toutes les cérémonies du culte.

deux pôles entre lesquels l'Inde religieuse oscillera jusqu'à la fin. L'une et l'autre sont nées de l'esprit qui s'est exprimé dans les hymnes védiques. Si nous avons dans les mythes les premières manifestations d'un panthéisme qui fut dès l'origine la marque distinctive de la pensée hindoue, d'autre part le culte révèle le travail par lequel une caste est arrivée à monopoliser à son profit les rapports de l'homme et du divin. Comme la société qui se reflète pour nous dans les vers du Véda est relativement homogène, il n'y a pas encore lutte entre les deux tendances. Mais l'incompatibilité est naturelle entre le sacerdotalisme et l'esprit philosophique, et l'histoire religieuse de l'Inde sera faite pour une bonne part du conflit, le plus souvent latent, mais quelquefois déclaré, entre le prêtre et le penseur.

CHAPITRE DEUXIÈME

Les antécédents brahmaniques de la Théosophie.

I. Le sacrifice.

§ 1. *Théologie et Théosophie.*

Les témoignages décisifs sur la valeur mystique du sacrifice, nous ne les avons pas dans les invocations, les chants ou les formules recueillis dans les Védas ; ce sont les *Brāhmaṇa* qui nous les fournissent, ces volumineux ouvrages où les diverses écoles sacerdotales ont déposé le trésor de leurs explications traditionnelles du culte.

La justesse de cette exégèse est assurément très sujette à caution. Dans la plupart des cas, l'interprétation théologique s'est substituée à l'idée qui avait inspiré le rite à ses débuts. Peu nous importe. Nous cherchons, en effet, non pas quelle fut l'authentique signification des rites, mais quelle notion y ont attachée les théoriciens du brahmanisme.

Ces textes sont théologiques et non pas théosophiques. Ils représentent la doctrine orthodoxe ; et le côté ritualiste et pratique des cérémonies les occupe beaucoup plus que l'élément spirituel du culte. Cependant leur témoignage mérite à plus d'un titre d'être pris en considération. D'abord, ils nous font connaître les idées qui régnaient dans les milieux où la théosophie se développera. Puis de nombreux

liens les rattachent extérieurement aux spéculations plus récentes, qui dépendent des conceptions brahmaniques par la terminologie, par la méthode de discussion, par tout un fonds commun de légendes, d'exemples, d'autorités. Enfin et surtout, les *Brāhmaṇa*, en dépit d'un souci bien théologique de la tradition, manifestent parfois des tendances qui aboutiront naturellement au mouvement philosophique dont les *Upaniṣad* sont le plus ancien exposant.

Si j'ajoute que la théorie du sacrifice a conservé bien des éléments qui lui sont venus du vieil animisme populaire, on accordera que, soit partout ce qu'ils ont retenu du passé et transmis à leurs descendants, soit parce qu'ils renferment les germes des récoltes futures, les *Brāhmaṇa* occupent une place importante dans l'histoire de la pensée hindoue.

§ 2. *Accommodation d'idées animistes.*

L'à priori et la fantaisie sont trop souvent la marque de la théologie des brahmanes. Mais c'est dans les constructions théoriques que ces caractères apparaissent ; les matériaux mis en œuvre sont dans bien des cas un héritage d'idées populaires primitives. Mélange curieux de magie et de mysticisme, la doctrine sacerdotale ne dément point sa double origine : d'une part, la vieille religion védique que sa tendance portait de plus en plus vers un symbolisme pénétré d'idées panthéistes ; de l'autre, l'esprit brahmanique, dont le premier apport fut, semble-t-il, des conceptions et des pratiques relevant de la magie. Parmi les éléments issus de l'animisme que la théologie se trouve avoir recueillis, il en est plusieurs qui, devenus partie intégrante du système, ont ensuite passé du brahmanisme dans la série de ses dérivés.

Le sacrifice a de plus en plus l'aspect d'une opération magique. Pourvu qu'il soit observé en toute intégrité de gestes, de paroles et de sentiments, le rite a une vertu

propre, indépendante du mérite et du démérite habituels de la personne qui l'accomplit. La puissance de l'acte est si grande par elle-même qu'il semble impossible que les dieux, une fois mis en possession du savoir rituel, aient eu de durs combats à livrer contre les démons. On en vient à nier la réalité des luttes mythiques qui tenaient une si grande place dans les hymnes du Véda : « O Maghavan [1], tu n'as pas combattu un seul jour ; tu n'as pas un seul ennemi. Illusion, ce qu'on dit de tes batailles : ni aujourd'hui, ni autrefois, tu n'as combattu contre aucun ennemi » (*Śat. Br.*XI, 1, 6, 10).

Cette confiance naïve dans l'automatisme infaillible de l'acte sacré amène parfois de bien amusantes applications du principe de la causalité ; la superstition du *post hoc, ergo propter hoc* sévit chez les exégètes brahmaniques presque autant que chez les peuples fétichistes de l'Afrique : « Or, Bhāllabeya fit une formule d'invocation qui consistait en un vers *anuṣṭubh*, et une formule d'invocation qui consistait en un vers *triṣṭubh* [2], se disant : De cette manière, je recueille le bénéfice de toutes deux. Là-dessus, il tomba de son char, et, en tombant, se cassa un bras. Il se dit : C'est arrivé parce que j'ai fait une chose ou une autre. Et il pensa : C'est arrivé à cause de quelque transgression commise par moi dans l'ordre prescrit du sacrifice. Il ne faut pas, par conséquent, enfreindre l'ordre prescrit du sacrifice. Que les deux formules soient en un même mètre, toutes deux en *anuṣṭubh*, ou toutes deux en *triṣṭubh* » (*Śat. Br.*I, 7, 3, 19[3]).

Il est inutile d'insister sur des idées qui sont justement

1. Un des surnoms d'Indra.

2. L'*anuṣṭubh* est un vers formé de quatre séries de huit syllabes ; la *triṣṭubh* a quatre séries de onze syllabes.

3. On peut rapprocher de l'histoire de Bhāllabeya l'anecdote racontée par Schultze, *der Fetischismus*, p. 80 : Un Cafre trouve sur le rivage l'ancre d'un vaisseau naufragé : il en casse un morceau qu'il emporte chez lui. Peu après, il meurt. Depuis lors, les Cafres ne passèrent jamais devant l'ancre sans la saluer respectueusement.

du nombre de celles qu'abandonnera la théosophie. Plus intéressantes sont les croyances qui, survivances de l'animisme, marqueront de leur empreinte les phases ultérieures de la pensée hindoue. J'en veux signaler deux, la puissance magique attribuée à toute parole prononcée, et la puissance de la pensée dirigée en un certain sens.

Le mot prononcé a une vertu irrésistible. Il engage définitivement l'avenir et, par conséquent, sert de présage. Bien plus, il peut agir indépendamment des intentions de celui qui le fait entendre. Aussi joue-t-il un rôle important dans les légendes cosmogoniques. Les mondes étaient, dit-on, trop près les uns des autres ; les dieux firent entendre les trois syllabes *vī ta ye*[1], et les mondes s'écartèrent. — Les dieux eux-mêmes sont prisonniers de leurs paroles ; et les fautes de langage qu'ils commettent peuvent avoir pour eux de graves conséquences : Tvaṣṭar a maudit Indra qui lui a dérobé la foudre; il veut lui susciter un ennemi qui le détruise; mais, dans l'excitation de la colère, il accentue mal le nom du vengeur qu'il évoque, et c'est, au lieu d'Indra, le démon Vṛtra qui succombe.

Cette idée de la toute-puissance de la parole n'est qu'un cas particulier de la croyance généralement répandue que le nom et l'objet qu'il désigne ne font qu'un. Qui connaît le nom, connaît l'objet ; et comme connaître une chose, c'est, en magie, la maîtriser, on a prise sur tout être, sur les dieux mêmes, quand on sait leur véritable nom. « Le roi Janaka, du Vidéha, rencontra les *Ahorātra*[2] ; ceux-ci lui dirent : « Celui qui nous connaît est affranchi de tout mal, » il obtient toute la vie. » Cela signifie que celui qui connaît ces couples du jour et de la nuit échappe à leur atteinte ; il

1. C'est-à-dire « pour l'écartement ». C'est en vertu d'un calembour que ce mot a ce sens. Dans le passage védique à propos duquel le *Śat. Br.* raconte cette légende, il signifie en réalité « pour la fête ». Le jeu de mots fait ressortir d'autant mieux la puissance du son proféré.

2. *Ahorātra*, jour-nuit. C'est, de toutes les divisions du temps, celle dont on a immédiatement conscience ; par conséquent, c'est le temps lui-même, l'agent de l'existence incertaine et cahotante dévolue aux mortels.

vit en dehors du temps et des vicissitudes que le temps apporte. Nous ne devrons point nous étonner, par conséquent, si la question capitale que se posent les auteurs des plus anciens traités théosophiques, est précisément celle-ci : Comment faut-il *appeler* l'Être absolu ? Et la méthode pour la résoudre sera tout naturellement l'intuition qui, seule, réussira à découvrir le nom véritable sous lequel il doit être cherché. Mais qu'on connaisse ce nom, et l'union avec l'Être sera assurée.

La pensée est une force plus puissante encore que la parole. Les *Brāhmaṇa* racontent la lutte qui s'engagea pour la prééminence entre *Vāc*, la Parole, et *Manas*, la Pensée ; le dieu pris comme arbitre trancha le débat en faveur de la pensée. C'est par un acte de l'intelligence que la création est faite : « Ce monde, en vérité, n'était rien au début. Il n'y avait ni ciel, ni terre, ni atmosphère. Cet être non-être eut une pensée : « Je veux être » (*Śat. Br.* I, 4, 5, 8).

Pour qu'un acte soit dirigé dans un certain sens, la pensée suffit : la parole n'est pas absolument nécessaire : « Sur le point de frapper le Soma avec la pierre[1], qu'il pense à celui qu'il hait : « En faisant ceci, je frappe un tel, et non » pas toi, Soma ! » Car quiconque tue un brahmane, on le tient pour un coupable : combien plus celui qui frappe le Soma, puisque Soma est Dieu ! Or, on le tue, quand on l'écrase ; on le tue avec la pierre. En pensant ceci, il évite ce crime, et ainsi il vit ; ainsi il n'encourt aucune faute. Et s'il ne hait personne, qu'il pense à un brin de paille ; de cette manière aucune faute ne sera commise » (*Śat. Br.* III, 9, 4, 17).

Cette puissance de la pensée comporte pour le sacrifiant, c'est-à-dire pour celui au profit duquel se fait l'acte religieux, une très importante conséquence. Pour que la cérémonie ait le résultat désiré, il est nécessaire qu'il ait une absolue confiance en son efficacité ; le moindre doute, la

1. Pour le pressurer.

moindre hésitation serait une pensée dirigée dans un autre sens, et pourrait neutraliser l'opération. « Ni les dieux, ni les hommes ne mettent leur confiance en l'offrande de celui qui sacrifie sans avoir la foi » (*Taitt. S.* I, 6, 8, 1). « Bṛhaspati[1] eut un désir : « Que les dieux aient foi en moi, je me ferai leur prêtre!... Ils eurent confiance en lui ; il fut leur prêtre » (*Taitt. S.* VII, 4, 1, 1). C'est ainsi que prit naissance cette notion, si capitale dans l'histoire religieuse de l'Inde, de la *śraddhā*, de la foi, une foi qui s'adresse non pas aux dieux, mais au sacrifice et à sa vertu, et qui se manifeste d'une manière toute matérielle par la *dakṣiṇā*, le salaire payé aux prêtres officiants. C'est ce que déclarera sans ambages une des plus vieilles Upaniṣad : « Sur quoi le sacrifice repose-t-il ? — Sur la *dakṣiṇā*. — Et la *dakṣiṇā*, sur quoi repose-t-elle ? — Sur la foi ; car, quand un homme croit, il donne une dakṣiṇā » (*Bṛh. Ār. Up.* 3, 9, 21).

On remarquera que, pour entachées de magie que soient les idées dont nous venons de constater la présence, elles n'en ont pas moins eu des conséquences morales d'une grande portée. La crainte de l'influence maligne que peut exercer une parole non conforme à la réalité, et l'obligation de « mettre son cœur » dans l'acte qu'on accomplit, ont pu, dans le principe, être rituelles et superstitieuses ; ce qui est certain, c'est qu'elles ont soumis les Hindous observateurs des rites brahmaniques à l'apprentissage bienfaisant de la véracité et de la sincérité. Elles ont accrédité l'idée que la divinité est le *satya*, c'est-à-dire le réel, le vrai ; que l'homme, par sa mortalité même, appartient au règne de l'erreur et du mensonge. « Les dieux sont la vérité, les hommes sont la non-vérité. Quand (une fois consacré, le sacrifiant) dit : « J'entre maintenant de l'erreur dans la vérité », il passe du monde des hommes dans celui des dieux.

1. Bṛhaspati ou Brahmaṇaspati est le dieu qui personnifie la toute-puissance de la formule et du rite. *Cf.* p. 15.

Que, dès ce moment, il ne dise que la vérité! Car, assurément, les dieux observent ce vœu de dire la vérité, et c'est pour cela qu'ils sont glorieux. Glorieux aussi est celui qui, sachant ainsi, dit la vérité. — Le sacrifice achevé, il renonce à son vœu, disant : « Maintenant, je suis celui que je suis. » Car, par le vœu, il est devenu en quelque sorte non humain. Et comme il ne serait pas séant de dire : « J'entre de la vérité dans le mensonge », et que d'ailleurs il redevient un homme, qu'il renonce à son vœu, disant : « Maintenant, je suis celui que je suis » (*Śat. Br.* I, 1, 1, 4, sqq.). — « Celui qui a établi les feux du sacrifice, ne doit pas dire un mensonge ; qu'il se taise, plutôt que de dire un mensonge. Le culte, c'est la vérité » (*ib.* II, 5, 2, 20). — « Quiconque dit la vérité, fait comme s'il versait du beurre dans le feu ; en versant du beurre, il attise le feu. De même, il accroit de plus en plus sa propre énergie, et jour après jour il devient meilleur. Quiconque dit ce qui est mensonger, agit comme s'il arrosait d'eau le feu. Il affaiblit ainsi le feu, et toujours moindre devient son énergie ; jour après jour, il devient lui-même plus méchant » (*ib.* II, 2, 2, 19). — « Le *pratiprasthātar* revient alors vers la femme du sacrifiant ; et, comme il va l'emmener, il lui dit : « Avec qui as-tu commerce ? » — Car si une femme appartenant à un homme va avec un autre homme, certainement elle pèche contre Varuṇa. Il l'interroge donc, de peur qu'elle ne sacrifie avec un malaise secret dans le cœur ; car le péché, quand il est confessé, devient moindre ; confessé, il devient vérité » (*ib.* II, 5, 2, 20).

§ 3. *La valeur cosmique du sacrifice.*

La présence, dans la théologie brahmanique, d'éléments d'origine animiste est-elle une raison suffisante pour dire, comme on l'a fait, que tel qu'il apparait dans les *Brāhmaṇa*,

1. Le *pratiprasthātar* est un des prêtres en sous-ordre qui servent le sacrifice.

le sacrifice est une magie et n'est que cela ? Non, assurément ; car, d'une part, les éléments en question n'y subsistent qu'à titre de survivances, et ont été modifiés par le contact d'idées d'une tout autre origine ; d'autre part, à la prendre dans son ensemble, la théologie repose sur une autre conception du monde et de la vie que l'animisme proprement dit. Autant celui-ci est incohérent, égoïste, individuel à l'extrême, puisqu'il suppose l'action d'esprits nombreux, indépendants, capricieux, et que ses opérations visent en général des cas et des individus particuliers ; autant le brahmanisme se déploie en un système où l'apparente complexité des exégèses se laisse ramener à un petit nombre d'idées maîtresses, et où les intérêts individuels sont si bien solidarisés avec ceux de l'univers entier, que le sacrifice en devient le ressort cosmique par excellence, la condition et la garantie de l'ordre universel[1].

Le sacrifice est un acte qui intéresse à la fois l'individu qui l'accomplit et la nature tout entière. Il est, pour l'un et pour l'autre, un constant accroissement d'énergie : en l'un comme en l'autre, il répare l'usure causée par le fait même de l'existence. Son action bienfaisante s'exerce immédiatement sur le macrocosme ; le sacrifiant n'en sentira l'effet qu'à échéance plus ou moins lointaine.

Si le sacrifice entretient la vie dans l'univers comme l'alimentation l'entretient dans l'homme, c'est qu'il agit directement sur un être divin qui est en quelque sorte l'hypostase de la vie répandue dans la nature. Ce dieu,

1. L'Inde brahmanique a connu deux sortes de sacrifices : 1° Les sacrifices occasionnels (*naimittikāni*), c'est-à-dire les rites domestiques, et les cérémonies par lesquelles on obtient telle ou telle faveur particulière, une guérison, une longue vie, de la postérité, du bétail, etc. — 2° Les sacrifices réguliers (*nityāni*) qui se font à des moments déterminés du jour, du mois, de la saison, de l'année. Ces derniers aussi ont pour but de donner satisfaction à des besoins ressentis par le sacrifiant ; mais les besoins, au lieu d'être momentanés, sont permanents. Les observations qui suivent ne concernent que les sacrifices réguliers ; ce sont ceux auxquels la spéculation théologique s'est appliquée à peu près exclusivement, et ce sont les seuls qui puissent nous aider à comprendre la genèse des théories théosophiques.

Prajapati, « le seigneur des êtres engendrés », joue un rôle capital dans les *Brāhmaṇa*; il y est même le héros de bon nombre de légendes, dont quelques-unes sont très saugrenues. Cela n'empêche pas les auteurs de ces traités d'insister sur son indétermination : « Prajāpati est indéterminé ; c'est pourquoi il est appelé *Ka* » (*Śat. Br.* I, 1, 1, 13[1]). Substrat vaguement personnifié de la vie universelle, on comprend qu'il ait été identifié avec le temps, l'étoffe dont est fait le devenir des êtres, — et tout particulièrement avec l'année, qui est, de toutes les divisions du temps, celle où se manifeste le plus visiblement l'action tour à tour créatrice et destructive de la nature.

Dès l'origine des temps, le sacrifice a été pour Prajāpati la source de vie par excellence. L'effort qu'il a dû faire pour créer les êtres de sa propre substance, a épuisé le dieu. Il est comme essoufflé, vidé ainsi qu'une vache qu'on a traite, et ses membres se détachent de lui. Il faut que les dieux lui rendent sa vigueur première ; pour y réussir, c'est le sacrifice qu'ils emploient : « Après qu'il eut émis les êtres, Prajāpati n'en pouvait plus. Les dieux rassemblèrent la

1. *Ka*, c'est-à dire Qui ? — Il est *anirukta*, indéfini, inexpliqué parce que, dit Sayaṇa, il représente toutes les divinités. Un des hymnes cosmogoniques du Rigvéda (X, 121) se compose de dix strophes dont les neuf premières sont terminées par le refrain : « Quel est le dieu auquel nous nous devons sacrifier ? » La neuvième, par exemple, est ainsi conçue : « Puisse ne pas nous faire de mal celui qui a créé la terre, celui qui, par la voie de la vérité, a créé le ciel, celui qui a engendré les eaux, brillantes et puissantes ! Quel est le dieu auquel nous devons sacrifier ? » La dixième strophe n'a ni question, ni refrain : « Prajāpati, nul autre sinon toi, ne tient embrassées toutes les créatures ; que se réalise le désir pour lequel nous sacrifions ; puissions-nous être maîtres de la richesse. »

Il se peut que l'hymne n'ait d'abord comporté que neuf strophes, et que, par conséquent, le poète y ait voulu exprimer l'inquiétude d'une âme qui en est à chercher son dieu, ou plutôt qui cherche le nom qu'il faut lui donner. En ce cas, l'adjonction d'une dixième strophe ne peut s'expliquer que si l'identité *Ka*=Prajāpati avait été déjà posée antérieurement. Il est plus probable que l'appellation de Ka n'a été, au contraire, donnée à Prajapati qu'à cause de l'hymne X, 121, et par conséquent que, dès l'origine, la question posée dans le refrain a eu sa réponse dans une dixième strophe.

sève des êtres, et s'en servirent pour le guérir» (*Taitt. Br.* I, 2, 6, 1). — «Quand Prajāpati eut créé les êtres vivants, ses articulations se trouvèrent disjointes. Or Prajapati, en vérité, est l'année. Ses articulations, ce sont les jointures du jour et de la nuit (les deux crépuscules), la pleine et la nouvelle lune, le commencement des (trois) saisons. Il était incapable de se lever, puisque ses articulations étaient disjointes. Les dieux le guérirent alors au moyen des offrandes *(havis)*: par l'*agnihotra*, ils guérirent l'articulation des deux crépuscules; par la *darśapurṇamāsa-iṣṭi*, l'articulation de la pleine et de la nouvelle lune; par les *cāturmāsyāni*, les articulations des saisons [1]. Les jointures ainsi réparées, Prajapati est venu prendre la nourriture qui est ici offerte à Prajāpati. Celui qui, sachant cela, entre en jeûne à ce moment (c'est-à-dire au moment de la pleine lune), guérit l'articulation de Prajāpati, et Prajapati le favorise» (*Śat. Br.* I, 6, 3, 35-37).

Comme les dieux firent alors, ainsi font les hommes aujourd'hui; ainsi feront-ils à tout jamais. C'est parce que les hommes sacrifient que les êtres subsistent: « Ce que (dans l'*agnihotra*) le sacrifiant verse dans le feu, il le verse dans les dieux, et par là les dieux subsistent [2]; ce qu'il essuie (de la cuiller), il le verse dans les Mânes et dans les plantes, et par là Mânes et plantes subsistent; ce qu'il

1. L'*agnihotra* est une offrande dont tout chef de famille, une fois qu'il a établi les trois feux sacrés, doit s'acquitter chaque jour, après le coucher du soleil et avant son lever; du lait rituellement trait est chauffé dans un vase de terre sur le feu « domestique »; on y ajoute de l'eau; on puise le mélange avec une cuiller spéciale, et on en fait deux libations dans le « feu des oblations» (*āhavanīya*). Ce qui est versé de la cuiller nourrit les dieux; ce qui, ensuite, est essuyé de la cuiller nourrit les mânes et les plantes; ce qui reste dans le pot nourrit les hommes et les animaux. — La *darśa-pūrṇamāsa-iṣṭi*, offrande de la nouvelle et de la pleine lune, et les trois *cāturmāsyāni*, offrandes des saisons, sont beaucoup plus compliquées; les gâteaux de riz et d'orge mangés en communion par le sacrifiant, sa femme et les prêtres officiants, ou offerts à diverses divinités, constituent l'élément le plus caractéristique de la plupart de ces rites.

2. Littéralement « sont ».

mange après l'oblation, il l'offre dans les hommes, et par là les hommes subsistent. Les créatures qui ne sont pas admises à goûter aux sacrifices, en vérité sont réprouvées; aux créatures qui ne sont pas réprouvées, il offre une part au début du sacrifice: ainsi les bêtes prennent part au sacrifice, car elles sont derrière les hommes » (*Śat. Br.* II, 3, 1, 19, sqq.). — « Les créatures qui ne sont pas admises au sacrifice sont réprouvées; sont admises toutes celles qui ne sont pas réprouvées: derrière les hommes, sont les bêtes[1]; derrière les dieux sont les oiseaux, les plantes et les arbres: ainsi tout ce qui existe ici-bas est admis au sacrifice; et les deux groupes, d'une part les dieux et les hommes, d'autre part les Mânes boivent ensemble; c'est là leur repas commun. Autrefois, ils buvaient ensemble visiblement; mais maintenant la chose se fait invisiblement » (*Śat. Br.* III, 4, 2, 26). — « Tous les êtres sont assis autour de l'agnihotra, comme des enfants affamés autour de leur mère » (*Chānd. Up.* 5, 24, 5).

Le sacrifice est si bien la condition d'existence de tout ce qui vit, que les *Brāhmaṇa* l'appellent l'*ātman*, l'âme de tous les êtres[2]; or, l'ātman est ce qui constitue la personnalité d'un être, son unité stable au milieu du flux incessant de sa nature physique et psychique.

§ 4. *La valeur mystique du sacrifice pour le sacrifiant.*

Le sacrifice procure au sacrifiant des avantages nombreux et divers. Et d'abord, quelque mystique que soit devenue la théologie brahmanique, elle ne l'est pourtant pas encore au point de renoncer aux récompenses matérielles et immédiates qui ont été de tout temps attachées à l'accomplissement de l'acte sacré. La prospérité de la famille, le contentement des défunts, une postérité masculine, la plénitude

1. Les animaux domestiques, *paśu*.
2. Voir, par exemple, *Śat. Br.* XIV, 3, 2, 1.

de vie, des troupeaux, la mort de l'ennemi, sont toujours les fruits assurés à quiconque sacrifie avec « foi ». Bien plus, il y a des sacrifices réguliers qui procurent au *yajamāna* tout ce qu'il désire ; il suffit pour cela qu'il y ajoute certains rites accessoires. C'est là évidemment une innovation, mais combien naturelle ! Du moment que le sacrifice était tout-puissant, ne devait-il pas donner satisfaction même aux besoins les plus momentanés ?

Il s'en faut cependant que ce soit sur de pareils avantages que l'exégèse brahmanique insiste particulièrement. Il en est d'autres, moins prochains sans doute, mais plus spirituels, qui lui paraissent infiniment précieux. Ces conceptions nouvelles, tout imprégnées de mysticisme, alimenteront ensuite la théologie hindoue.

Nous avons vu que le sacrifice rétablit sans cesse en son intégrité le corps de Prajāpati. C'est un service de même genre qu'il rend au *yajamāna*. L'usure que le jeu de la vie produit chez l'homme, est compensée par le sacrifice, non pas sans doute directement et en son corps terrestre — l'expérience démentait une pareille prétention — mais d'une façon mystique par la construction du corps divin qui remplacera pour le sacrifiant le corps consumé sur le bûcher. La théorie enseigne que, suivant la direction de sa pensée, le *yajamāna* se trouve sacrifier soit aux dieux, soit à lui-même : dans le premier cas, il est *devayājin* ; dans le second, *ātmayājin*. Le Śatapatha-Brāhmaṇa ne se fait pas scrupule de donner la préférence à l'*ātmayājin* : « Celui qui sacrifie à lui-même est supérieur. Qu'on se le dise : l'homme sacrifie soit à lui-même, soit aux dieux. S'il a cette idée : « Par ce rite, je façonne un de mes membres ; par cet » autre rite, je reconstitue un de mes membres », il sacrifie à lui-même. Comme un serpent de sa peau, il est délivré de ce corps mortel et du mal ; fait de *ṛc*, de *yajus*, de *saman* et d'offrandes, il obtient le ciel. Mais s'il pense : « Ceci, je » l'offre aux dieux ; ceci, je le donne aux dieux », il est comme un inférieur qui s'acquitte envers son supérieur, ou comme

un *Vaiśya* qui apporte son tribut au roi ; il ne conquiert pas un aussi grand monde que le premier[1]. »

Cette conception peut être rattachée de la manière la plus naturelle à de très vieilles croyances hindoues, pour ne pas dire aryennes.

Rappelons tout d'abord que pour l'Aryen, en général, et pour l'Hindou, en particulier, il n'y a pas de ligne de démarcation absolue entre les diverses catégories d'êtres vivants, entre les dieux et les hommes, par exemple. Au fond, la plus grande différence qu'il y ait entre les dieux et les hommes, c'est que les premiers ont acquis d'une manière durable les avantages que les hommes peuvent obtenir dans cette vie d'une manière temporaire, mais qu'ils peuvent, eux aussi, s'assurer définitivement dans l'autre, s'ils ont su les mériter. L'Inde restera toujours fidèle à cette doctrine que l'homme peut s'élever à la divinité. Elle enseignera aussi la proposition réciproque : le dieu déchu et rabaissé à la condition de l'homme.

En second lieu, la commensalité crée entre deux individus un lien très étroit. En effet, la communauté d'aliments produit chez eux identité de nature. Cette idée, qui, au surplus, est presque universellement répandue, et qui est à la base d'une des formes les plus importantes du sacrifice, le sacrifice-communion, a eu, comme on sait, d'importantes conséquences sociales pour l'Inde. Si la loi de la caste interdit toute commensalité entre Hindous appartenant à des castes différentes, c'est en vertu de cette antique croyance qu'elle est aussi funeste à la pureté du sang que la promiscuité dans le mariage.

Enfin, le sacrifice met le sacrifiant en contact immédiat avec la divinité. Il revêt dès lors, et pour aussi longtemps que dure ce contact, un caractère spécial qui fait de lui un être séparé. Il est *tabou*, comme on dirait aujourd'hui avec

1. XI, 2, 6, 13. Les *rc*, *yajus* et *sāman* sont les invocations, formules et chants recueillis dans le *Rigvéda*, le *Yajurveda* et le *Sāmaveda*.

les Polynésiens. Il est donc à la fois maudit et sacré[1]; maudit, car le sacrifice est presque toujours une expiation; sacré, parce que, appartenant à la divinité, il a quelque chose de la nature divine.

Quand les *Brāhmaṇa* parlent des fruits spirituels que le sacrifiant retire du sacrifice, ce sont ces vieilles idées qu'en fait ils utilisent. Quelques citations montreront quelle transfiguration elles y ont subie :

« Toutes les formules qui servent à la consécration sont élévatoires, *audgrabhaṇa.* En effet, celui qui est consacré s'élève de ce monde dans le monde des dieux, et c'est au moyen de ces formules qu'il s'élève ainsi » (*Śat. Br.* III, 1, 4, 1).

« Par le sacrifice de la nouvelle et de la pleine lune, Prajāpati s'est racheté des dieux. De même, quand le sacrifiant commence à jeûner[2], il se donne lui-même aux dieux, et devient une offrande pour les dieux; et quand, le lendemain, il s'acquitte du sacrifice, il se rachète des dieux, comme fit Prajāpati. Le sacrifice devient le « moi » du sacrifiant dans l'autre monde. En vérité, le sacrifiant qui, sachant ceci, effectue ce rachat, revit dans l'autre monde avec un corps complet » (*Śat. Br.*XI, 1, 8, 2). — « Quand le yajamāna s'acquitte du premier des *cāturmāsyāni,* il devient Agni, s'unit à Agni et obtient la cohabitation avec Agni; par le deuxième, il devient Varuṇa et cohabite avec lui; par le troisième, il devient Indra, s'unit à Indra et cohabite avec lui » (*ib.*II, 6, 4, 8, sq.). — « Il doit offrir des présents aux prêtres officiants, car ce sont eux qui lui préparent un autre *moi,* — à savoir ce sacrifice fait de *ṛc,* de *yajus,* de *sāman* et d'offrandes, — qui devient son *moi* dans l'autre monde. Se disant : « Ce sont eux qui m'ont

1. On sait qu'à l'origine ces deux idées n'en faisaient qu'une.

2. Le jeûne commence la veille de chaque syzygie; ce jour-là, le sacrifiant et sa femme s'abstiennent de toute nourriture animale, et, le soir qui précède la cérémonie, ne mangent que des herbes et des fruits sauvages.

» engendré », il doit faire des cadeaux aux prêtres qui officient, et non à ceux qui n'officient pas » (*ib.*IV, 3, 4, 3).

D'une part, la consécration fait du yajamāna un être surhumain; d'autre part, commensal des dieux, le yajamāna s'unit à eux *(sāyujya)*, obtient une place dans leur séjour *(salokatā)* et participe à leur essence *(sātmatā)*. C'est le sacrifice qui lui bâtit progressivement un corps mystique : l'offrande, en brûlant, consume son moi grossier, et, en même temps, il engendre son moi céleste dans la *vedi*, l'emplacement qui fait office d'autel.

Nous verrons au chapitre suivant quel parti la théologie a tiré de cette conception.

§. 5. *L'esprit de tradition et l'esprit de nouveauté dans la théologie brahmanique.*

Il semble que de très bonne heure deux tendances se soient manifestées dans les écoles théologiques, l'une traditionnelle, ritualiste, sacerdotale, l'autre novatrice, intellectuelle, individualiste. Ce sont deux forces opposées dont le conflit demeure encore latent. Il est superflu de rappeler que la théologie brahmanique n'est pas la seule qui ait été ainsi travaillée en sens contraires par un double besoin de tradition et de renouvellement; mais nulle part ailleurs, peut-être, ne trouve-t-on les deux courants religieux confondus d'une manière aussi intime et aussi persistante.

I. Observer et transmettre fidèlement ce qui a reçu sa consécration des pères ou des dieux; ne rien changer à la science compliquée du sacrifice, parce qu'elle a fait ses preuves et qu'elle tient sa raison d'être du fait même de son existence ancienne; se défier à priori de toute expression trop personnelle du sentiment religieux, — telle est l'attitude que prend instinctivement le sacerdoce officiel de tous les temps et de tous les pays. Cette crainte des nouveautés apparait fréquemment dans les traités brahmaniques :

« Celui qui s'écarte du sentier du sacrifice, bronche » (*Śat. Br.* V, 1, 3, 14). — « Il ne faut pas que le *hotar* fasse un plus grand nombre de prières ; sinon, il y a excès ; et, dans le sacrifice, tout ce qui est excessif profite à l'odieux ennemi » (*ib.* I, 9, 1, 18)[1].

Ce souci exagéré des formes traditionnelles a fait la force du sacerdoce. La religion se concentre dans la personne du prêtre, et le laïque est de plus en plus repoussé vers la périphérie. Conscients de leur importance, les brahmanes se disent dieux parmi les hommes ; leur orgueil clérical s'exprime dans l'apothéose du « relief », de l'*ucchiṣṭa,* dans cet hymne XI, 7 de l'Atharva-véda, où l'on fait de ce qui reste au fond du pot le soutien de l'univers, parce que c'est la part réservée aux prêtres qui ont officié. En même temps qu'ils deviennent les agents indispensables d'un culte encombré de rites et de formules, ils réduisent, ou peu s'en faut, le rôle du laïque à n'être que le pourvoyeur du sacrifice. Le salaire alloué aux prêtres prend une valeur infinie ; c'est grâce à la *dakṣiṇā* que le chef de famille s'assure maintenant les mérites qu'autrefois il acquérait par l'acte religieux lui-même ; la *dakṣiṇā* est nécessaire pour que le sacrifice produise ses effets : « En offrant le sacrifice, on le tue ; en pressant le soma, on le tue... Tué, le sacrifice n'a plus de vigueur ; au moyen de la *dakṣiṇā*, les dieux lui ont rendu sa vigueur[2]. De même, par les dons qu'il fait aux prêtres, le sacrifiant rend sa vigueur au sacrifice tué ; et par là le sacrifice est parfait »[3] (*Śat. Br.* II. 2, 2, 1). Désormais, il y aura par conséquent deux catégories d'hommes nettement distinctes. Les uns

1. Le *hotar* est le prêtre qui dit à haute voix les vers d'invocation et de louange, les *ṛc*. — La religion officielle des Romains détestait aussi ce qui « excède », ce qui s'écarte des voies traditionnelles, en un mot, ces manifestations de l'individualisme religieux qu'elle flétrissait du nom de *superstitio.*

2. Comme souvent, la doctrine est édifiée sur un jeu de mots : *dakṣiṇābhir adakṣayan.*

3. *Saṁṛddha.* Voir aussi IV, 3, 4, 1.

sont sacrés; et leurs actes, immédiatement efficaces et salutaires, n'ont pas besoin de l'agrément d'un dieu. Les autres, engagés dans la vie profane, sont tenus au contraire de faire les frais d'un culte, et ne peuvent qu'indirectement accomplir œuvre de religion : c'est par la dévotion dont ils témoignent à l'égard des êtres considérés comme sacrés, hommes ou dieux, qu'ils peuvent espérer de travailler à leur propre salut. Sous des aspects qui pourront varier selon les temps et selon les milieux, cette idée d'une division de la société religieuse demeurera extraordinairement vivace dans l'Inde.

L'influence de la tradition explique pourquoi le sacrifice a pu, jusqu'à la fin, garder certains caractères qui se conciliaient assez mal avec le mysticisme croissant. Dès l'origine, le culte védique est strictement familial, et animé de jalousie et d'hostilité à l'égard des cérémonies rivales accomplies par les sacrifiants du voisinage. Cet esprit de particularisme extrême a continué d'agir, alors même que le rôle du sacrifice semblait avoir grandi démesurément et que sa signification était devenue de plus en plus spirituelle. Sans doute, objectivement, c'est-à-dire par rapport à l'univers, le sacrifice est une source d'énergie qui vivifie Prajāpati, les dieux, les hommes, les animaux et les plantes ; subjectivement, c'est-à-dire pour le *yajamāna*, il est la condition essentielle du salut ; on l'identifie par conséquent à l'*ātman*, le *soi* des êtres individuels, et au *brahman*, la puissance mystique infinie qui est le support commun de tous les *soi* particuliers. En dépit de ces hautes conceptions, il persiste à porter l'empreinte des idées qui s'y sont d'abord exprimées. La recherche du salut reste individualiste à l'extrême, et certains passages des *Brāhmaṇa* sont remarquables par le cynisme avec lequel s'y étale l'égoïsme religieux : « Quiconque accomplit ces trois rites[1] pour un

1. C'est-à-dire l'établissement de l'autel du feu, le chant du « Grand hymne », la récitation de la « Grande litanie ».

autre que pour lui-même, ces trois océans se dessèchent pour lui. Et se dessèchent aussi pour lui les textes sacrés, et le monde, et sa propre personne, et ses enfants, et son bétail. En vérité, celui qui accomplit ces rites pour un autre devient de jour en jour plus misérable. Mais celui qui, pratiquant ces rites, ne les pratique pas pour autrui, pour lui les textes reprennent leur vigueur, et puis le monde, et sa propre personne, et ses enfants, et son bétail. Car ces rites ne sont pas autre chose que son corps divin, immortel. Celui qui les accomplit pour un autre, livre à cet autre son propre corps divin ; un tronc desséché est tout ce qui reste de lui » (*Śat. Br.* IX, 5, 2, 12, sqq.).

A peu d'exceptions près, l'égoïsme religieux sera jusqu'à la fin la marque des doctrines salutaires de l'Inde. Concevant le salut comme une affaire toute personnelle, l'individu sera amené à ne voir dans son prochain qu'un moyen d'arriver à ce but suprême, et le salut des autres le laissera indifférent. La mentalité hindoue, c'est-à-dire l'effet de la tradition agissant sur la race avec d'autant plus de puissance que les générations succédaient aux générations, avait contracté un pli indélébile qu'on retrouvera dès lors dans toutes ses créations religieuses.

II. Les mêmes écrits où s'exprime l'esprit sacerdotal dans ce qu'il a de plus étroit et de plus arrogant, renferment aussi des morceaux d'une inspiration remarquablement libre et généreuse. Le formalisme étouffant et la pensée affranchie ont, pendant un temps, cohabité dans les mêmes cercles, et peut-être dans les mêmes cervelles. Les derniers livres du Śatapatha Brāhmaṇa prouvent que certains docteurs du brahmanisme savaient, à l'occasion, se dégager des entraves ritualistes, et, derrière la lettre qui tue, chercher l'esprit qui vivifie.

Ainsi la conception tout égoïste du salut, que je signalais tout à l'heure, fait parfois place à des idées d'une tendance bien différente. A lire certains passages, on dirait que les théoriciens du brahmanisme ont confusément senti

ce qui fait vraiment la vertu bienfaisante du sacrifice au sens moral du mot. Est-ce qu'au fond de tous les mysticismes on n'aperçoit pas cette idée que celui qui donne reçoit, que celui qui se perd lui-même se retrouve, que s'immoler, c'est gagner la vraie vie? Une légende du Śatapatha Brāhmaṇa prouve que ce paradoxe profondément religieux n'est pas aussi étranger au brahmanisme qu'on aurait pu le croire: « Les démons se demandèrent : « A qui » ferons-nous l'offrande? » Poussés par leur orgueil, ils firent l'offrande dans leur propre bouche. Et ce fut la cause de leur ruine. Les dieux firent l'oblation dans la bouche les uns des autres. C'est pourquoi Prajāpati se donna à eux, et le sacrifice appartint aux dieux » (*Śat. Br.* XI, 1, 6, 8).

Ce n'est pas tout. Dans l'Inde comme ailleurs, le mysticisme s'est montré impatient des cadres trop rigides où voulait l'enfermer la tradition religieuse. Du moment qu'il a commencé à travailler les écoles brahmaniques, il y a déposé un levain d'émancipation religieuse. Dans la théorie du sacrifice, si conservatrice cependant, si anxieuse de s'appuyer sur des autorités et des précédents, si convaincue qu'une chose doit être faite parce que les dieux ou les pères l'ont faite autrefois, une place importante est consentie au nouveau, à l'intuition, à la spontanéité. En effet, la connaissance des rites et des formules efficaces, l'homme l'a graduellement acquise. Ce ne sont pas les dieux qui la lui ont transmise, comme un bloc et par une révélation définitive. Au contraire, les dieux sont jaloux et voudraient s'assurer la propriété exclusive d'une science aussi puissante. Il a fallu que des voyants, des *ṛṣi*, qui, au surplus, n'étaient point nécessairement des brahmanes, eussent la perception directe des secrets qu'on tâchait de leur dérober. A un moment donné, tel *ṛṣi* « a vu » [1] un mètre, un hymne,

1. Un verbe qui exprime fort bien l'idée d'illumination, c'est *pra ruc*, que le dictionnaire Böhtlingk et Roth traduit par *einleuchten* « *ebhyo yajñaḥ prārocata*, le sacrifice leur apparut » (*Śat. Br.* I, 6, 2, 4).

un procédé rituel ; qu'à l'expérience, ce qu'il « a vu » se trouve être efficace, l'innovation est consacrée.

On va même jusqu'à reconnaître l'absolue légitimité d'un culte purement spirituel : « Janaka, le roi des Vidéhas, interrogea un jour le sage Yājñavalkya : Connais-tu l'*agnihotra*, Yājñavalkya ? — Je le connais, o roi, répondit-il. — Qu'est-ce que c'est ? — Du lait, évidemment. — S'il n'y a pas de lait, avec quoi sacrifieras-tu ? — Avec du riz et de l'orge. — Et s'il n'y a ni riz ni orge ? — Avec les herbes que j'aurai. — Et s'il n'y a pas d'herbes ? — Avec les herbes que je trouverai dans la forêt. — Et s'il n'y pas d'herbes dans la forêt ? — Avec le fruit des arbres. — Et s'il n'y a pas de fruits sur les arbres ? — Avec de l'eau. — Et s'il n'y a pas d'eau ? — Alors, en vérité, il n'y aurait plus quoi que ce soit, et cependant on offrirait la vérité dans la foi. — Tu connais l'agnihotra, Yājñavalkya ; je te donne cent vaches » (*Śat. Br.* XI, 3, 1, 1, sqq.).

Les textes que je viens de citer émanent probablement de cercles qui avaient déjà subi l'influence de la théosophie et des *Upaniṣad*. Leur présence dans un recueil théologique ne suffit donc point à prouver le caractère proprement brahmanique des idées qui y sont exprimées. Reconnaissons du moins que la différence qui sépare ces idées des concepts qui ont communément inspiré les auteurs des *Brāhmaṇa*, n'implique pas non plus l'hypothèse d'une origine extra-brahmanique. Au contraire, même dans les parties de ces recueils où se manifeste l'esprit de routine et de formalisme, on constate la présence d'un facteur important qui maintient le contact entre les esprits les plus conservateurs et ceux qui se dégagent déjà du vieux ritualisme : les uns comme les autres exaltent la puissance du savoir. C'est encore là un de ces traits qui demeureront gravés à tout jamais sur la physionomie religieuse de l'Inde ; le savoir y sera la pierre d'angle de la plupart des systèmes salutaires.

Il est vrai que, pour les traditionnalistes, il ne s'agit encore que de science rituelle. Le rite n'est considéré comme

efficace que si celui qui s'en acquitte connait le sens et la portée des actes et des formules; c'est à « celui qui sait ainsi » que tel procédé procurera l'avantage désiré. Peu importe. L'insistance qu'on met à proclamer la nécessité de la connaissance est un indice d'intellectualisme. C'est la preuve qu'on a cessé de croire à la vertu en quelque sorte mécanique de l'acte accompli ; c'est aussi la promesse d'un affranchissement spirituel à plus ou moins longue échéance.

Les novateurs vont naturellement beaucoup plus loin. Ils affirment nettement la supériorité du savoir sur le rite et la pleine efficacité de l'acte accompli mentalement: « C'est par la connaissance que l'on monte dans le séjour où les désirs ont disparu ; sans la connaissance, les oblations n'y vont pas, ni les fervents pratiquants du rite » (*Śat. Br.* X, 5, 4, 16). — D'après le Śatapatha-Brahmaṇa (X, 5, 3, 1, sqq.), c'est la pensée qui fut le premier être créé ; à son tour, la pensée, au moyen de rites accomplis mentalement *(manasâ)*, créa la parole, le souffle, l'œil, l'oreille, l'œuvre, le feu : « Les feux (c'est-à-dire les autels) en vérité sont établis par la connaissance ; quiconque sait ainsi, *même pendant qu'il est endormi*, les feux sont établis pour lui par tous les êtres; car c'est par la connaissance seule que ces feux sont établis pour celui qui sait. » Il était difficile d'exprimer d'une manière plus saisissante l'inutilité de l'acte matériel : en fait, l'univers entier accomplit le sacrifice pour celui que la connaissance a mis en harmonie avec tous les êtres.

Dans ces milieux, on s'élève maintenant de la science du sacrifice, à la science du *brahman*, c'est-à-dire de l'énergie qui se développe dans le sacrifice : « Qu'il adore le *brahman*, sachant qu'il est la réalité. . . ., qu'il adore l'*âtman*. L'*âtman* est fait d'esprit ; il a pour corps la vie; pour forme, la lumière; pour essence, l'espace ; il peut prendre toutes les formes à son gré ; il est rapide comme la pensée ; ses desseins sont vrais, et vraies sont ses résolutions; il sent tout ce qui est odeur, il savoure tout ce qui est saveur ; il remplit

tous les espaces; il pénètre tout ce monde; il est sans parole et sans émotion. Tel qu'un grain de riz, ou d'orge, ou de millet, ou que le hile d'un grain de millet est ce *puruṣa*[1] à l'intérieur du cœur, il est d'or comme une lumière sans fumée; plus grand que le ciel, que l'espace, que cette terre, que tous les êtres. Il est l'essence de la vie; il est mon essence ; parti d'ici, c'est dans cet *ātman* que j'irai me dissoudre » (*Śat. Br.* X, 6, 3, 1, sq.).

Si divergents que soient les points de vue, l'essentiel est pourtant que les théologiens de toute tendance reconnaissent également le mérite du savoir. Le bénéfice de cette gnose, les uns le revendiquent pour qui sait le sacrifice dans l'infinie complexité de ses rites ; les autres, pour qui connaît le *Brahman*, l'être qui est comme le lieu du sacrifice. Entre les uns et les autres la distance n'était pas si grande qu'elle n'ait pu être facilement franchie par ceux-là mêmes qui avaient fait leur éducation dans les milieux sacerdotaux. L'idée de l'unité fondamentale de l'univers, cette unité que la spéculation cherche et affirme, était déjà implicitement contenue dans la théorie du sacrifice, et pratiquement réalisée par le culte brahmanique.

II. La mort et le salut.

§ 1. *L'attachement à l'existence.*

Dans l'Inde primitive, comme dans toutes les sociétés rudimentaires, l'existence psychique de l'homme est sous la domination de deux ordres d'idées. C'est d'abord le souci de donner satisfaction aux besoins journaliers de la vie ; c'est ensuite la mort avec tout le cortège de craintes qui entoure « ce roi des épouvantements ».

1. Un autre nom de l'*ātman*.

L'obsession de la vie et celle de la mort ont également fécondé l'esprit humain. C'est la première qui pousse à la conquête de la nature ; elle est par excellence une initiatrice d'industrie et de science ; elle est le moteur de la civilisation matérielle. La seconde a été la progressive révélatrice d'un monde transcendantal ; elle a contribué pour une large part à la formation des croyances et des pratiques religieuses ; elle a élevé l'homme au-dessus des préoccupations exclusivement actuelles.

La pensée du trépas fait naître dans l'âme humaine deux sentiments qu'il importe de distinguer : la crainte des morts et la crainte de la mort. Bien qu'elles aient pour commune source l'instinctif amour de la vie, ces deux sortes de craintes sont, à l'origine tout au moins, indépendantes l'une de l'autre. Pendant longtemps, l'homme a surtout la peur des morts. Ce qui épouvante les « hommes de la nature », c'est l'idée que les défunts sont autour d'eux, invisibles, mystérieux et puissants, et que de leur contentement ou de leur colère dépend la prospérité des vivants. Mais le moment vient où cette crainte passe au second plan, et où, faisant un retour sur soi-même, l'homme est obsédé par l'idée de l'instant inéluctable qui mettra fin à son existence présente. C'est alors que la question de la destinée de l'âme, une fois qu'elle est séparée du corps, commence de hanter douloureusement les esprits.

Ces deux sentiments sont de nature si différente qu'ils se sont traduits par des croyances et des pratiques dissemblables. Et puis, une fois développés l'un et l'autre, ils ont subsisté parallèlement avec l'escorte particulière des idées et des pratiques auxquelles ils ont donné naissance.

Les rites funéraires de l'Inde ancienne procèdent des mêmes appréhensions que nous trouvons chez la plupart des peuples dominés par les croyances animistes. L'esprit du mort est quelque chose d'à la fois inquiet et inquiétant. Il importe par conséquent de le fixer dans la tombe, de l'empêcher de revenir à l'improviste parmi les vivants, et —

pour qu'il ne puisse prétendre rien de plus, — de lui faire tout de suite sa part.

Comme il suffit d'une nappe liquide pour arrêter l'âme d'un mort, on arrose soigneusement le terrain où s'élève le bûcher ; ou, mieux encore, on creuse alentour un fossé qu'on remplit d'eau. Entre le tombeau et le village, on allume un feu, autre obstacle insurmontable. Sur le chemin, on place une pierre qui simule une montagne. La maison est entourée de claies d'osier. Enfin, pour que le mort ne retrouve pas le chemin de son ancienne demeure, on efface les traces laissées par le cortège funèbre. Hymnes védiques et *Brāhmaṇā* s'accordent pour recommander l'usage de ces précautions : « Cette pierre, je la place comme un obstacle en faveur des vivants ; qu'aucun autre qu'eux ne vienne jusqu'à cette borne. Qu'ils vivent pendant cent pleines automnes ; qu'ils arrêtent la mort (par cette pierre comme) par une montagne ! » (*Rv.*X, 18, 4). — « Venez effaçant le passage de la mort et vous assurant une vie plus longue » (*Ath.* XII, 2, 30)[1].

En revanche, on nourrit le trépassé, très chichement, il est vrai. On lui donne des vêtements, mais des vêtements usés. C'est dans de la vaisselle détériorée qu'on le sert. On l'associe aussi aux événements heureux ou malheureux qui surviennent dans la famille. En somme, les survivants lui sacrifient une parcelle de leur avoir, et lui consacrent une petite fraction de leur temps, pour pouvoir avec plus de sécurité jouir de tout le reste.

Il s'en faut de beaucoup qu'on fasse du mort un dieu. Au contraire, tous les actes qui le concernent ont pour caractère d'être l'inverse des rites qu'on observe pour les dieux. On dit à la mort : « Va-t'en par un autre chemin, par le chemin qui t'appartient, et qui est autre que celui des dieux » (*Rv.* X, 18, 1). Certaines pratiques assimileraient plutôt le mort à un démon. Morts et démons ont, par

1. Voir aussi *Śat. Br.* XII, 5, 2, 15 et le 8e *Adhyāya* du livre XIII.

exemple, une égale horreur de l'eau. Quand le lait employé dans la *darśa-purṇamāsa-iṣṭi* est caillé, le prêtre le recouvre d'un vase en ayant soin de mettre en haut la partie creuse, et de la remplir d'eau « de crainte que les esprits malins, les *Rakṣas*, ne touchent le lait par en haut, car l'eau, en vérité, c'est pour eux la foudre » (*Śat. Br.* I, 7, 1, 20).

On n'a garde de provoquer la jalousie des défunts. Si, dans plusieurs des observances du deuil, on retrouve cette idée communément répandue que les survivants sont en état d'impureté, ou tout au moins que, visités par la mort, leur condition anormale et pernicieuse exige qu'on les soumette à diverses interdictions, plus souvent encore, ce qui se traduit dans ces rites, c'est le désir de désarmer le mort en s'imposant des privations. On cesse, par exemple, de cuire les aliments à la maison : on ne fait qu'un repas par jour ; on couche sur la dure ; on porte des vêtements aussi modestes que possible : on pratique une continence absolue. Mais le temps fait son œuvre. Peu à peu le souvenir du mort s'efface. L'homme, naturellement enclin à objectiver le contenu subjectif de son être psychique, se figure que c'est l'âme du défunt qui s'accoutume à son nouveau séjour, et qu'elle n'est plus obsédée par le désir de retourner vers les siens, afin de les éprouver, et peut-être de leur nuire. Il faut toute une année pour que le *preta*, c'est-à-dire le trépassé, cesse de hanter les lieux où il a vécu, et d'en vouloir à ceux qui, plus heureux que lui, jouissent encore de la plénitude d'existence.

Chose remarquable, il n'est jamais question de *preta* dans le Rigvéda ; certains passages semblent indiquer que la crémation transporte aussitôt et définitivement le mort dans le monde des *Pères*. Dans la liturgie des funérailles, on dit au défunt : « Va-t'en[1], va-t'en par les antiques sentiers par lesquels nos pères, les anciens, ont fait route. Tu verras les

1. Le verbe même dont preta est le participe, *pra-i*.

deux rois qui aiment l'offrande funéraire, Yama et Varuṇa; va rejoindre dans le ciel suprême les Pères, et Yama, et tes offrandes» (*Rv.* X, 14, 7, sq.). — «Agni, ne détruis pas le défunt par ta flamme: ne le dessèche pas, ne recroqueville pas sa peau ni son corps; mais après l'avoir cuit, envoie-le vers les Pères» (*ib.* X, 16, 1).

Il semblerait donc que sur ce point, comme sur plusieurs autres, les milieux sacerdotaux eussent délibérément écarté les croyances populaires. Ce qui est certain, c'est qu'ils les ont connues. Les mots mêmes qui suivent l'un des passages cités plus haut, montrent que la préoccupation de fixer l'âme là où est le corps n'est point étrangère aux auteurs des hymnes: «Après t'être débarrassé de toutes tes infirmités, reviens dans ta demeure et rentre dans ton corps brillant» (*Rv.* X, 14, 8.). — Les brahmanes ne sont-ils pas en possession des formules qui empêchent l'âme de vagabonder? L'hymne X, 58, n'est pas autre chose qu'une incantation destinée à rappeler un esprit au milieu des siens: «Ton esprit qui s'en est allé vers Yama, ton esprit qui s'en est allé dans le ciel, ton esprit qui s'en est allé aux extrémités de la terre..., nous le faisons revenir à toi pour que tu habites ici, pour que tu vives ici.» Cette adjuration, il est vrai, s'adresse à l'âme d'un moribond, et non d'un mort; mais pour qui se place au point de vue de l'animisme et de la magie, la différence est à peine sensible[1]. Les rituels brahmaniques, dans tous les cas, détaillent longuement le cycle des offrandes grâce auxquelles les survivants arrivent au bout d'une année à réunir le preta à ses Pères.

Universellement indiennes, ces croyances ont fait preuve

1. Pour le dire en passant, il ne s'agit point dans l'hymne X, 58, de ressusciter un mort. L'hymne X, 57, qui est étroitement associé à ce morceau, montre que le brahmane opère sur un malade: «Puisse l'esprit revenir à toi, pour vouloir, pour agir, pour vivre, pour voir longtemps le soleil. O Pères, puisse le peuple des dieux nous rendre l'esprit; nous voulons rester avec la troupe des vivants» (v. 4, sq.). Voir aussi l'hymne X, 60.

en outre d'une étonnante vitalité. En dépit des théories sur la métempsycose, sur l'absorption dans Brahman ou sur l'anéantissement dans le *nirvāṇa*, elles continuent à faire le fond d'une foule de superstitions et de légendes. Dans les contes, qui sont, comme on sait, le bien commun de tous les Hindous à quelque secte qu'ils appartiennent, les revenants jouent un rôle considérable. Ils sont même les héros de toute une série de récits qui ont pris place dans le canon bouddhique.

Ces écrits nous permettent d'entrevoir quelle idée on se faisait de l'existence des trépassés dans les milieux populaires. Tandis que dans la littérature brahmanique, tout défunt passe par la condition de *preta*, mais n'y demeure qu'un temps, les contes bouddhiques ont fait de ces *preta* autant d'âmes en peine qui subissent le châtiment de fautes commises dans une existence antérieure[1]. Aussi dépeignent-ils leur condition comme très misérable : leur maigreur est effrayante ; ils sont velus sur toute la surface de leur corps ; une faim insatiable les oblige à dévorer les matières les plus abjectes. Il se peut que, voulant accentuer la signification morale du récit, les bouddhistes aient un peu chargé les couleurs ; mais les traits essentiels de cette peinture sont très certainement empruntés aux croyances primitives. De tout temps, les Hindous se sont représenté les morts comme effrayants ; s'ils ont eu peur des morts, c'est qu'ils les croyaient méchants ; ils les croyaient méchants, parce qu'ils pensaient qu'ils étaient malheureux, que leur existence avait quelque chose de vague et de ténébreux. Dans le brahmanisme lui-même, qui se montre affranchi de bien des préjugés vulgaires, et qui ne faisait pas du *preta* un damné, la condition des défunts, dans les premiers mois de leur vie d'outre-tombe, n'est certes point enviable ; ce n'est pas pour rien qu'ils sont en général *aśrumukha*, éplorés.

1. C'est le plus souvent l'avarice qu'ils expient ainsi ; nous avons là sans doute une survivance de la croyance brahmanique, d'après laquelle le don fait aux prêtres est la condition d'une vie heureuse au-delà du tombeau.

Dans la croyance populaire, la souffrance des trépassés est morale, plus encore que physique : la tristesse de la vie future est faite surtout du regret de la vie actuelle. Et pourquoi suppose-t-on que les morts soupirent après l'existence qu'ils ont perdue? Simplement parce que les vivants considèrent la vie comme le plus précieux des biens; les sentiments qu'on a prêtés aux morts ne sont que l'écho de ceux que le vivant éprouve lui-même.

Or, il n'y a pas à en douter, la vie apparaît bonne et belle aux auteurs des hymnes et des *Brāhmaṇa*. Ils l'aiment telle qu'elle est, et s'émeuvent à la pensée qu'elle leur échappera un jour. Ce qu'ils demandent aux dieux, c'est beaucoup de vaches et de chevaux, la richesse, des fils, mais c'est surtout la *pleine* vie, *toute* la vie, c'est-à-dire cent années. Voici le vœu que la liturgie adresse aux nouveaux mariés : « Soyez ici, ne vous séparez pas[1] ; vivez toute la vie, jouant avec vos enfants, vos petits-enfants, et vous réjouissant dans votre propre maison » (*Rv.* X, 85, 42). La crainte de perdre cette existence précieuse, par sa faute ou par la faute d'autrui, s'exprime parfois dans le Rigvéda avec une poignante éloquence : « Eloigne les fautes que j'ai commises moi-même, ô Varuṇa ; puissé-je ne pas payer pour la faute commise par autrui ! Bien des aurores n'ont pas encore brillé. O Varuṇa, veuille que nous vivions pour les voir luire ! » (*Rv.* II, 28, 9). — « O Soma, ne nous abandonne pas à la mort ! puissions-nous voir le soleil se lever ! puisse notre vieillesse être pleine de jours ! que Nirṛti[2] s'en aille bien loin de nous ! » (*ib.* X, 59, 4). — « O Varuṇa, sois ici sans colère ; ne nous dérobe pas notre vie ! » (*ib.* I, 24, 11). — « O Varuṇa, puissé-je ne pas aller dans la demeure de terre ! aie pitié, dieu puissant, aie pitié ! » (*ib.* VII, 89, 1).

L'Atharva-véda et les *Brāhmaṇa* montrent un non moins

1. C'est-à-dire : qu'une mort prématurée ne vienne pas vous désunir.
2. *Nirṛti* est l'anéantissement personnifié.

grand attachement à l'existence, une non moindre appréhension de la mort : « Tous les êtres se réjouissent quand est venu leur temps », c'est-à-dire le moment où ils se manifestent par la vie (*Ath.* XIX, 53, 7). Le démon de la mort est appelé *Mṛtyu Pāpman*[1], « la mort qui est le malin » ; c'est l'ennemi irréconciliable de Prajāpati, de la nature vivante ; c'est à lui que Prajāpati doit arracher les créatures. Pour tous les hommes sans distinction, le séjour de la mort est un lieu sombre et terrible : « Ne va pas par ce chemin ; il est effrayant. Ce chemin par lequel tu n'es pas encore allé, c'est celui-là que je veux dire. Ce sont les ténèbres; ô homme, n'y descends pas ! Là-bas, c'est la terreur ; ici près, la sécurité » (*Ath.*VIII, 1, 10)[2]. S'adressant à un malade qu'il veut arracher à la mort, le prêtre sorcier lui dit : « Lève-toi de la mort profonde, des noires ténèbres » (*ib.* V, 30, 11). Quant aux *Brāhmaṇa,* s'ils promettent à ceux qui pratiquent leurs devoirs rituels une bienheureuse existence d'outre-tombe, ils n'affectent nullement le dégoût de la vie présente. Obtenir la pleine vie est la récompense attendue par celui qui sait. Le sacrifice fait monter au ciel le sacrifiant, mais « comme cette terre est un séjour sûr », d'autres oblations assurent son retour ici-bas (*Śat. Br.* IX, 1, 3, 32 sq.). — « L'Année assurément est la même chose que la mort. Car Prajāpati[3] est celui qui, par le moyen du jour et de la nuit, détruit la vie des mortels ; et alors ils meurent. C'est pourquoi l'année est la même chose que la mort ; et quiconque sait que l'année, c'est la mort[4], cette (année) ne détruit pas sa vie par le jour et par la nuit, avant un âge avancé, et il atteint la pleine vie » (*Śat. Br.* X, 4, 3, 1).

1. Par exemple, *Ath.* XVII, 1, 29.

2. « Puissé-je obtenir la lumière vaste et sûre, ô Indra ! Que les longues ténèbres ne t'atteignent pas ! » (*Ṛv.* II, 27, 14.)

3. Sur l'identification de Prajāpati et de l'année, voir, plus haut, p. 25.

4. En vertu de ce principe que l'être dont on connaît la vraie nature, cesse d'avoir prise sur vous.

§ 2. *La victoire sur la mort.*

La crainte des morts suppose une vague croyance, mais nullement des idées bien arrêtées sur les conditions et la durée de la survivance. Il n'en est pas de même du sentiment d'effroi que l'on éprouve à la pensée de sa propre mort. Cette appréhension a mis les imaginations en travail, et fait naître, sinon des croyances, tout au moins des espérances et des doctrines. Jusqu'ici nous avons eu affaire à des conceptions très simples, spontanées en quelque sorte, à peu près universelles et donnant lieu à des rites. Les formations nouvelles ont, au contraire, un caractère spéculatif et tendent à être ésotériques. Bien que quelques-unes d'entre elles aient profondément affecté la manière de sentir et de penser des Hindous, et qu'on en trouve la trace dans toutes les manifestations de leur vie intellectuelle et morale, on n'a pas l'impression qu'elles aient en fait exercé une action appréciable sur la vie privée et sociale de ces populations prises dans leur ensemble. En tout cas, nous voyons qu'elles ont toujours laissé subsister à côté d'elles les vieilles croyances et pratiques animistes, quoique souvent la contradiction fût flagrante entre les deux ordres de conceptions. Enfin, à la différence des idées populaires, remarquablement fixes et tenaces, ces doctrines gardent de leur origine spéculative quelque chose d'instable et de flottant. Non seulement, les théories succèdent aux théories en vertu d'une évolution qui, plus ou moins logiquement, les fait sortir les unes des autres, mais encore des solutions contradictoires se juxtaposent dans les mêmes textes ou dans des textes de même nature.

Puis-je compter que quelque chose de moi survivra à la mort ? Cette question, les théologiens brahmaniques n'ont pas eu à se la poser ni à la discuter, pas plus qu'ils ne se sont posé celle de l'existence ou de la non-existence d'une

âme. La survivance était pour eux un fait primaire, directement donné, mis hors de toute contestation par la crainte même qu'on avait des morts, et par tel phénomène psychique, comme le rêve. La mort met fin à l'existence du corps ; elle ne met pas fin, au moins immédiatement, à celle de l'âme. Ce qui a préoccupé les penseurs de l'Inde, ce n'est pas de savoir s'il y aurait survivance, mais si la vie future serait heureuse et durable.

Sur les destinées de l'âme, on professe les doctrines, ou plutôt on formule les espérances les plus divergentes.

Il va sans dire qu'au début, et pendant longtemps encore, on retrouve en plein mysticisme théologique les conceptions animistes traditionnelles. L'âme du défunt, avec ou sans stage intermédiaire, va prendre place parmi les Pères. La distinction entre dieux et mânes demeure tranchée, au point même que ce qui est « oui » pour les dieux, est « non » pour les mânes[1]. Ceux-ci sont facilement malveillants, il faut apaiser leur colère. Alors même qu'ils interviennent pour le bien de ceux qu'ils ont laissés derrière eux, leurs motifs sont, en général, intéressés : s'ils procurent aux vivants progéniture masculine, richesse et santé, c'est qu'ils sont les premiers à bénéficier de ces faveurs. Quant à leur séjour, on le place souvent encore sous terre, c'est-à-dire évidemment dans la

1. Il arrive même que les dieux et les hommes sont en quelque sorte associés et opposés aux Pères. Le Rigvéda n'avait-il pas dit déjà : « J'ai entendu dire qu'il y a deux chemins, celui des pères et celui des dieux et des mortels » (X, 88, 15 a ; répété dans *Vāj. S.* XIX, 47) ? Il est vrai que, d'après les exégètes européens, il conviendrait d'attribuer à ce passage un tout autre sens. M. Eggeling veut qu'on traduise : « J'ai entendu parler de deux chemins des pères, celui des dieux et celui des morts. » M. Deussen fait observer que l'hymne X, 88 est une glorification d'Agni, et comprend : « J'ai appris des pères qu'il y a deux chemins, pour les dieux comme pour les mortels » ; ces deux chemins seraient le jour et la nuit : dieux et hommes sont également obligés d'y marcher, autrement dit de régler leur activité sur la succession du jour et de la nuit. Mais peu importe ; l'interprétation donnée plus haut est celle qui avait cours dans les écoles brahmaniques, comme le montre le commentaire qu'en donne le Śatapatha Brahmaṇa, XII, 8, 1, 21. Nous avons vu plus haut un autre passage du même livre où les dieux et les hommes forment un groupe, et les Pères un autre.

tombe elle-même ; aussi, du poteau du sacrifice, leur part est ce qui est fiché en terre, et de l'herbe sacrée, c'est la racine qui est leur lot. On se représente ce que peut être leur existence dans ces conditions. Elle est si atténuée qu'un passage du Śatapatha Brāhmaṇa l'assimile à un sommeil [1].

Aussi longtemps qu'il s'agit d'autrui et du commun des hommes, l'idée que l'existence d'outre-tombe s'écoule ainsi restreinte et décolorée, paraît naturelle et n'a rien qui froisse. Mais si l'on fait un retour sur soi-même, et pour peu qu'on appartienne à une classe privilégiée par la naissance ou par le savoir, on ne se contente plus d'une perspective si désenchantée, et l'on aspire à un bonheur plus réel. Dès lors, les défunts ne sont plus attachés à leurs restes, à leur tombeau. Ils sont réunis, quelque part dans l'extrême sud, autour de Yama, le premier mort, celui qui a frayé aux hommes le chemin de l'autre monde. Sans doute, on ne peut s'empêcher de frémir encore à la pensée du dernier voyage, et Yama a des côtés singulièrement redoutables. Cependant, ces appréhensions involontaires tiennent dans les textes beaucoup moins de place que la description des félicités promises [2] ; en somme, la seconde vie est une bénédiction pour les trépassés.

Bientôt, les jouissances du royaume des Pères ne paraissent plus suffisantes. C'est au ciel, auprès des dieux, qu'on veut habiter, et qu'on habite par conséquent, pourvu qu'on ait mérité cette suprême récompense. Le défunt y retrouve

1. « Les hommes sont éveillés, les Pères sont endormis » (XII, 9, 2, 2). Il convient cependant de noter que cette phrase a pour but d'expliquer, d'une manière absurde d'ailleurs, un passage du *Yajur-veda Blanc* (XX, 16) où il est question de péchés commis à l'état de veille et dans le sommeil. Un vers de la *Kāṭhaka-Upaniṣad* (6, 5) dit aussi : « dans le monde des Pères, (on voit l'atman) comme dans le sommeil », mais le reste de la stance semble indiquer que l'auteur a voulu dire : « On voit l'atman dans le monde des mânes de la manière indécise et vague dont on voit les choses dans l'état de sommeil. »

2. On trouvera dans Muir, *Sanskrit Texts*, 5e vol., p. 300, sqq., une grande abondance de textes sur les délices de la vie future.

un corps, « son corps entier », mais rajeuni et débarrassé de ses infirmités. Il y retrouve aussi ses parents, sa femme, ses enfants. Il y goûte, sans se lasser jamais, des voluptés très charnelles. Le miel et le lait coulent dans le *svarga* brahmanique, comme dans l'Elysée des Grecs.

Les félicités du paradis sont réservées aux élus. Si elles ne devaient pas être un privilège, y attacherait-on autant de prix? De la grande masse des morts, on ne s'occupe guère ; ils s'en vont évidemment grossir la foule indécise et presque impersonnelle des Pères. Quant aux méchants et aux impies, la théologie a quelques motifs de s'intéresser à leur sort. Elle les voue aux épouvantes illimitées du séjour infernal ; c'est à leur intention que la mort évoque encore l'idée d'un trou noir et d'épaisses ténèbres [1].

Il se fait donc une séparation des bienheureux et des damnés. D'après quelle procédure et sous le contrôle de qui? Les textes nous laissent dans le vague sur cette question, dont l'intérêt est d'ailleurs doctrinal plutôt que pratique. Un passage [2] mentionne, semble-t-il, une sorte de psychostasie, mais sans aucun des détails pittoresques dont abonde la description que font du pèsement de l'âme les documents religieux de l'Egypte. Les théologiens ont trouvé plus important de savoir en vertu de quelle norme le départ s'accomplit entre les bons et les mauvais. Et cela se comprend ; de la réponse donnée à cette question dépend pour une bonne part l'influence que la religion exerce sur la vie. Sur ce point, les textes sont donc très affirmatifs. C'est grâce aux œuvres et à la connaissance, — œuvres rituelles et connaissance théologique, — qu'on est victorieux de la mort : « En prononçant le cri *vaṣat* [3], le *hotar* consacre le

1. Voir, dans le 5e volume des *Sanskrit Texts*, p. 311, sqq., une collection de textes sur l'enfer et ses supplices.

2. *Śat. Br.* XI, 2, 7, 33.

3. *Vaṣat* (ou *vauṣat*) est le cri sacrificiel que pousse le *hotar* après qu'il a prononcé la formule par laquelle il invite le dieu à boire le soma, et au moment où l'*adhvaryu* verse l'offrande dans le feu.

sacrifiant après la mort; il le fait naître de ce cri, et le sacrifiant est délivré de la mort; le sacrifice devient l'*ātman* (le corps, la personnalité) du sacrifiant; devenu le sacrifice, il est délivré de la mort. Et en vérité, quelque offrande qu'il fasse, l'offrande devient son ātman dans l'autre monde; et quand celui qui sait cela, quitte ce monde-ci, cette offrande lui crie: « Viens ici, je suis ici, ton ātman » (*Śat. Br.* XI, 2, 2, 5, sq.)[1].

§ 3. *La victoire sur la seconde mort.*

La durée de la vie à venir n'importe pas moins que sa qualité. Un bonheur frappé de caducité n'est plus un bonheur. Les penseurs brahmaniques paraissent avoir été tourmentés par la crainte que l'existence d'outre-tombe pourrait bien ne pas continuer indéfiniment.

En effet, pourquoi se seraient-ils imaginé que la vie future dût être « immortelle »? Bien au contraire, l'anéantissement, la *nirṛti*, guette l'âme, et la menace d'autant plus qu'elle est désormais privée du soutien qu'avant la mort elle avait dans le corps. Les organes corporels s'en sont retournés chacun à l'élément dont ils sont venus, et la crémation a hâté cette dissociation de l'individu humain. Pendant que le feu consume le cadavre, l'officiant dit: « Que l'œil aille au soleil; que le souffle aille dans le vent; va dans le ciel, va dans la terre, conformément à la règle; ou bien va dans les eaux, si telle est ta destination; entre dans les plantes avec tes membres» (*Rv.* X, 16, 3)[2]. De même,

1. On lit aussi dans le Rigvéda: « Le mort rejoint au ciel les offrandes qu'il a faites » (X, 14, 8). Mais, d'une manière générale, le recueil des hymnes est bien moins exclusif que le *brāhmaṇa*. Une pièce qui compte certainement parmi les plus jeunes de la collection, s'exprime ainsi: « Au ciel sont les ascètes, *les héros qui ont donné leur vie dans les combats*, les riches qui ont fait par milliers des dons (aux prêtres), les Pères qui ont observé et fortifié la loi du sacrifice » (X, 154, 2).

2. Le Śatapatha-Brahmaṇa présente la même idée avec une modification intéressante: « Quand celui qui sait ainsi s'en va de ce monde, par sa

quand il s'agit de rappeler un moribond à la vie, le sorcier fait revenir du vent le souffle, et du soleil l'œil; il remet en place l'âme dans le corps et délivre ainsi le malade des liens de *Nirṛti* (*Ath.* VIII, 2, 3; VIII, 1, 3).

Or il semble impossible que l'âme puisse subsister longtemps sans un support quelconque. A l'origine, on croyait qu'elle trouvait comme un point d'appui dans le cadavre ou dans les cendres. Aussi, dans la vieille liturgie funéraire, au moment où l'on déposait les os calcinés dans la terre, on disait au défunt: « Entre ici dans la terre, notre mère, la vaste terre, la terre bienfaisante, douce comme la laine ou comme une jeune femme, pour celui qui a fait beaucoup d'offrandes; puisse-t-elle te défendre contre l'approche de Nirṛti » (*Rv.* X, 18, 10). Les théologiens ne croient plus que l'âme demeure attachée aux ossements déposés dans la tombe; mais ils n'en sont pas encore à croire qu'elle puisse vivre indépendamment de tout substrat; ils s'appliquent donc à reconstituer pour elle un nouveau corps qui lui servira dans l'autre monde. Dès lors, pour celui qui échappe à l'anéantissement, le trépas est comme une nouvelle naissance: « Un homme naît trois fois; tout d'abord, de ses père et mère; puis, quand il fait l'offrande[1]; quand il meurt, qu'on le place dans le feu et qu'il revient à l'existence, il naît pour la troisième fois » (*Śat. Br.* XI, 2, 1, 11). — « Par le moyen des *cāturmasya*, Prajāpati se façonna un corps (*atman*); de même le sacrifiant qui sait se façonne un corps par le moyen des mêmes offrandes » (*ib.* XI, 5, 2, 8). — « En vérité, il sacrifie à lui-même (et non pas aux dieux), celui qui sait ceci: Ce corps, mon (nouveau) corps est

parole, il passe dans le feu; par son œil, dans le soleil; par son esprit, dans la lune; par son oreille, dans les points cardinaux; par son souffle, dans le vent. Étant composé de tout cela, il devient celle des divinités qu'il désire, et il est dans son repos » (X, 3, 3, 8). On a conservé artificiellement l'ancienne formule, en l'adaptant tant bien que mal à une conception panthéiste de l'univers.

1. C'est-à-dire quand, nouveau marié, il est à son tour « maître de maison ».

établi par cet autre (corps, c'est-à-dire par le sacrifice) ; ce (nouveau) corps est établi par cet autre.— Et de même qu'un serpent se débarrasse de sa peau, de même il se débarrasse de son corps mortel, du mal ; et fait de *ṛc*, de *yajus*, de *sāman* et d'offrandes, il gagne le monde céleste » (*ib.* XI, 2, 6, 13). — « Le sacrifice devient son corps ; devenu le sacrifice, il est affranchi de cette mort..... Et en vérité, quelque offrande qu'il fasse ici-bas, cette offrande devient son corps *(ātman)* dans l'autre monde. Et quand celui qui sait ceci trépasse, alors cette offrande, étant derrière lui, l'appelle: « Viens » ici ; ici je suis, ton corps » ; et parce qu'elle l'appelle *(āhvayati)*, elle est une *āhuti*, une invocation » (*ib.* XI, 2, 2, 5, sq.).

Mais lorsque l'âme s'est ainsi assuré un corps, un moi, dans le monde des Pères ou des dieux, est-elle définitivement garantie contre l'anéantissement ? Non, certes. Il est au contraire expressément déclaré que les Pères sont mortels: « On peut établir ses feux alors que le soleil s'avance vers le nord[1]. Car le soleil écarte le mal des dieux, et, par conséquent, le sacrifiant écarte aussi le mal de lui-même. Les dieux sont immortels; alors même que le sacrifiant n'a aucun espoir d'immortalité, il obtient du moins la (pleine) vie, s'il établit ses feux pendant ce temps. Mais s'il les établit pendant que le soleil s'avance au sud, il n'écarte point la mort de lui-même, car le mal n'est point écarté des Pères. Les Pères sont mortels; aussi meurt-il avant d'avoir atteint la (pleine) vie » (*Śat. Br.* II, 1, 3, 4 ; cf. II, 1, 4, 9). Comme les Egyptiens, les Hindous de l'époque brahmanique ont redouté l'éventualité d'une destruction posthume ; comme les Egyptiens, ils se sont mis en quête de moyens pour échapper à cette seconde mort, à ce *punarmṛtyu*, dont la hantise est si manifeste dans les *Brāhmaṇa*[2].

1. Le nord est le séjour des dieux ; le sud, celui des Pères.

2. Le Rigvéda promet souvent l'*amṛta* (ou *amṛtatva*), l'immortalité, à ceux qui ont généreusement donné la *dakṣiṇā* : « A ceux qui ont donné aux prêtres la *dakṣiṇā* appartient ce qu'il y a de beau ici-bas ; à eux,

Les agents de la seconde mort sont nombreux. Comme la vie présente, la vie à venir peut avoir sa terminaison violente ou son issue naturelle. La faim est par excellence l'agent de la mort violente. L'agent de la mort naturelle, c'est le soleil. Et à juste titre ; car le soleil, par la succession des jours et des nuits, crée le temps, et le temps ronge l'existence future aussi bien que l'existence présente : « Le soleil est la mort. Les créatures qui sont de ce côté-ci (du soleil) meurent ; mais celles qui habitent de l'autre côté sont les dieux, et les dieux, par conséquent, sont immortels (*Śat. Br.* II, 3, 3, 7). — « Le jour et la nuit, par leur révolution, détruisent dans l'autre monde le fruit des bonnes actions de l'homme. Mais le jour et la nuit sont de ce côté (du soleil). Ils sont de l'autre côté pour celui qui est allé au ciel ; c'est pourquoi ils ne détruisent pas le fruit de ses bonnes actions. Et tout comme un homme qui, de l'intérieur d'un char, regarde en bas le mouvement circulaire des roues, il regarde de même au-dessous de lui le mouvement circulaire du jour et de la nuit. Et, en vérité, le jour et la nuit ne détruisent pas la récompense de celui qui sait ainsi l'affranchissement du jour et de la nuit » (*ib.* II, 3, 3, 11, sq.).

Le problème qui se pose à celui qui veut échapper au *punarmṛtyu*, à l'anéantissement définitif, c'est de trouver

les soleils qui sont au ciel. Ils jouissent de l'*amṛta*, ceux qui donnent la dakṣiṇa ; ils prolongent leur vie » (I, 125, 6). Comme la notion de seconde mort est étrangère au Rigvéda, ce que le poète promet à l'homme généreux, c'est de ne pas être anéanti par la mort prochaine. On a pensé que dans les hymnes l'*amṛtatva* était un équivalent de « plénitude de vie », et le passage qui vient d'être cité semble, en effet, appuyer cette interprétation. Il est probable cependant que le poète met, par une sorte de chiasme, les soleils en rapport avec l'*amṛta*, et la prolongation de la vie avec ce qu'il y a de beau sur cette terre. D'autres passages, en tout cas, distinguent nettement entre l'immortalité et la pleine vie. Ainsi, nous lisons : « Là-haut, au ciel, ont pris place ceux qui donnent la *dakṣiṇā* ; unis au soleil sont ceux qui ont donné des chevaux ; ceux qui ont donné de l'or jouissent de l'immortalité ; ceux qui ont donné des vêtements prolongent leur vie » (*Rc.* X, 107, 2). Pour le chantre védique, est immortel celui qui n'est pas anéanti par la mort qui mettra fin à son existence *présente*.

le moyen de se mettre pour toujours à l'abri de la faim, et d'exister en dehors du temps.

Les dieux ont frayé aux hommes la voie du salut. Eux aussi, étaient mortels dans le principe ; bien plus, ils n'avaient pas de réelle personnalité, ils étaient sans âme, *anātmanaḥ*[1]. Ils eurent peur de la mort. Prajāpati les délivra de cette crainte en leur enseignant les rites du sacrifice. Depuis qu'ils ont « vu » l'établissement des feux, ils sont « apparentés à l'immortalité ».

C'est par les œuvres rituelles qu'à leur tour les hommes peuvent s'affranchir du *punarmṛtyu*. Déjà le Rigvêda avait proclamé la souveraine efficacité du sacrifice : « Nous avons bu le soma ; nous sommes devenus immortels ; nous sommes entrés dans la lumière ; nous avons connu les dieux » (VIII, 48, 3). — « Là où brille une lumière qui ne s'éteint point, dans le monde où *Svar* a son point d'appui, conduis-moi, ô Soma, dans ce monde immortel, impérissable ; — dans ce monde où est Yama, où est l'enceinte du ciel, où sont les eaux de jouvence, là, fais-moi immortel » (*ib.* IX, 113, 7 sq.). Le *Śatapatha-Brāhmaṇa* revient sans cesse sur cette idée. Le sacrifice, dit-il, est un vaisseau en partance pour le ciel (II, 3, 3, 15, sqq). — « Assurément, notre secours[2], c'est le sacrifice » (I, 5, 2, 1). — « En vérité, en naissant, l'homme contracte une dette personnelle envers la mort ; en sacrifiant, il se rachète de la mort » (III, 6, 2, 16). — « Agni dit à l'homme : Après m'avoir fait naître, alimente-moi ; et comme, dans ce monde-ci, tu me feras naître et m'alimenteras, ainsi dans l'autre monde, je te ferai naître et t'alimenterai » (II, 3, 3, 2).

Construire l'autel du feu, c'est, à chaque brique qu'on met en place, ajouter quelque chose à sa vie future. D'autre part, celui qui régulièrement s'acquitte de l'*agnihotra*, de l'offrande quotidienne à faire soir et matin dans le feu sacré,

1. *Śat. Br.* II, 2, 2, 8 ; XI, 2, 3, 6.
2. *Prāritra*, ce qui fait avancer ; ce qui protège et sauve.

aura à manger soir et matin dans l'autre monde [1]. Plus on offre de sacrifices, plus le corps qu'on se prépare dans l'autre monde est exempt d'éléments grossiers ; devenu éthéré, glorieux, le sacrifiant n'aura plus besoin de manger. Quand on a vécu la pleine vie, c'est-à-dire cent ans, la sublimation est complète : « On peut conquérir l'immortalité de deux manières : en construisant l'autel aux cent parties, et par une vie de cent années. C'est pourquoi l'on dit : Une vie de cent années donne le ciel » (*Śat. Br.* X, 2, 6, 7). — « Celui qui accomplit l'*agnihotra* a de la nourriture le soir et le matin dans l'autre monde ; car c'est là la vertu qui réside dans le sacrifice. Celui qui offre le sacrifice de la nouvelle et de la pleine lune, mange de quinzaine en quinzaine. Celui qui s'acquitte des sacrifices de saison, mange tous les quatre mois... Celui qui construit l'autel du feu, à son gré mange de cent en cent ans, ou ne mange pas ; car cent ans, c'est l'immortalité » [2] (*ib.* X, 1, 5, 4). — « Le séjour assuré à ceux qui meurent avant vingt ans, c'est le monde du jour et de la nuit [3]. Si l'on meurt entre vingt et quarante ans, on se rend dans le monde des demi-lunaisons ; entre soixante et quatre-vingts, dans celui des saisons ; entre quatre-vingts et cent, dans celui de l'année. Seul celui qui vit cent ans ou plus obtient l'immortalité. En vérité, c'est par le moyen de nombreux sacrifices qu'on gagne un jour, une nuit de vie » (*ib.* X, 2, 6, 8).

Du moment que l'homme est ainsi garanti contre la destruction finale, le soleil n'a plus de prise sur lui. C'est ce que le *Brahmaṇa* entend quand il dit que l'on construit l'autel au-dessus du soleil (*Śat. Br.* X, 5, 1, 4). La succession des jours et des nuits ne consomme pas dans l'autre monde

1. Voir, par exemple, *Śat. Br.* II, 3, 3, 9; X, 1, 5, 4.

2. La puissance nutritive qui se trouve dans l'établissement de l'autel est si grande qu'elle soutient le sacrifiant pendant cent ans ; dès lors, il n'a plus besoin de manger, car l'immortalité lui est assurée.

3. Ils ne quittent donc pas cette terre, où l'homme mange deux fois par jour.

le trésor de bonnes œuvres acquis par celui qui sait (*Taitt. Br.* III, 10, 11, sq.).

L'exactitude et la ponctualité dans l'accomplissement des actes rituels sont les conditions essentielles de leur efficacité. Encore faut-il pourtant les faire avec une pleine connaissance de leur signification; il faut savoir. L'élément intellectuel, si important dans le sacrifice en général, ne saurait faire défaut dans des cérémonies qui ont pour but de procurer au sacrifiant un corps mystique en vue de sa future existence. « Il y a ce vers : « Par la connaissance, on s'élève à » cet état où les désirs sont anéantis. Les dons faits à l'occa- » sion du sacrifice ne s'y élèvent point, ni les fervents prati- » quants du rite, sans la connaissance. » En effet, celui qui ne sait pas ceci, ne saurait arriver dans l'autre monde, ni au moyen de *dakṣiṇā*, ni par des pratiques dévotes; mais ce monde-là appartient à ceux-là seuls qui savent » (*Śat. Br.* X, 5, 4, 16).

Sans doute, le savoir postulé est avant tout rituel : « Il y a deux manières de devenir immortel, l'œuvre et la connaissance. Mais c'est l'autel du feu qui est la connaissance, et c'est l'autel du feu qui est l'œuvre. Et quiconque sait cela et fait cette œuvre, vient à la vie quand il est mort; et venant à la vie, vient à la vie immortelle. Sinon, il vient de nouveau à la vie quand il meurt, et devient la nourriture de la mort, indéfiniment » (*Śat. Br.* X, 4, 3, 9, sq.). Mais une fois l'intellectualisme dans la place, la position des ritualistes purs est gravement compromise. De par sa vertu propre, la connaissance identifie le sujet qui connaît avec l'objet de la connaissance. Savoir le sacrifice comme une source mystique d'énergie universelle et divine, suffit pour élever l'homme au-dessus des limitations de l'humanité. C'est s'unir au soleil que de cesser de s'abuser sur le compte du soleil : « En vérité, jamais le soleil ne se couche, ni ne se lève. Quand on s'imagine qu'il se couche, en réalité, parvenu à la fin du jour, il se tourne et fait la nuit en bas, le jour de l'autre côté. Quand, au matin, on s'imagine qu'il

se lève, en réalité, parvenu à la fin de la nuit, il se tourne, et fait le jour en bas, et la nuit de l'autre côté. En vérité jamais il ne se couche ; et celui qui sait que jamais il ne se couche, s'unit au soleil et obtient communauté de nature et de séjour avec le soleil » (*Ait. Br.* III, 44). C'est de même un moyen sûr d'échapper à la seconde mort que de connaître l'*ātman* universel, l'être permanent, âme de l'univers : « Qu'on le sache, dit Prajāpati à Puruṣa Nārāyaṇa, tous les mondes, je les ai placés dans mon moi, et mon moi, je l'ai placé dans tous les mondes ; tous les dieux, je les ai placés dans mon moi, et mon moi je l'ai placé dans tous les dieux ; tous les Védas, tous les souffles de vie, je les ai placés dans mon moi, et mon moi je l'ai placé dans les Védas, dans les souffles de vie. Car impérissables, en vérité, sont les mondes, les dieux, les Védas, les *prāṇa*, et celui qui sait cela passe du périssable dans l'impérissable, triomphe de la seconde mort, atteint la pleine mesure de vie » (*Śat. Br.* XII, 3, 4, 11)[1].

Accompli selon toutes les conditions de fidélité et de savoir, le sacrifice divinise le sacrifiant pour l'autre monde. Nous l'avons vu plus haut, la consécration confère temporairement un caractère divin au *yajamāna* ; chaque sacrifice est pour lui une ascension dans le monde céleste, et crée entre l'homme et les dieux une commensalité, c'est-à-dire une communauté d'essence[2]. Il est donc tout naturel que tant de sacrifices accumulés aient pour conséquence lointaine de faire passer l'âme du monde des Pères dans celui des dieux, et de lui assurer pour l'autre vie un éclat divin.

Telle qu'elle vient d'être exposée, la doctrine du salut repose sur le principe que c'est le sacrifiant qui, par ses

1. L'idée que, seul, celui qui connaît le *puruṣa*, c'est-à-dire l'ātman, échappe à la mort, est déjà exprimée dans la *Vājasaneyi Saṁhitā* (XXXI, 18).

2. « Si les dieux mangent, ne fût-ce qu'une seule fois, la nourriture qu'on leur offre, on devient immortel » (*Kauṣ. Br.* 2, 8).

œuvres rituelles et son savoir liturgique, est l'artisan de son immortalité future. C'est bien là, semble-t-il, la conception première, celle qui correspond à un état de société où le père de famille, le riche, est le centre du culte. Que parfois l'on mentionne des rites qui peuvent être accomplis en faveur des pères déjà défunts et les sauvent d'une mort nouvelle[1], nous n'avons encore là qu'une application particulière d'un principe très ancien, à savoir que l'acte accompli par le maître de la maison vaut pour la famille entière ; or les défunts font partie de la collectivité familiale, tout aussi bien que les membres actuellement vivants et les enfants encore à naître.

Ce qui est vraiment nouveau, ce sont certaines affirmations où l'on reconnaît l'influence grandissante du sacerdotalisme, témoignages sporadiques encore, mais bien significatifs, d'une orientation tout autre de la religion.

La caste sacerdotale n'accrédite pas seulement l'idée que pour gagner le ciel et s'assurer l'immortalité, il faut donner aux prêtres : « Il y a deux sortes de dieux ; car, en vérité, les dieux sont les dieux, et les brahmanes qui ont étudié et qui savent sont les dieux humains. Les offrandes sont le sacrifice pour les dieux ; les dons, pour les dieux humains... Ces deux sortes de dieux, quand on les a ainsi réjouis, placent le sacrifiant dans un état de félicité[2]. De même que le germe dans la matrice, ainsi les prêtres officiants placent le sacrifiant dans le monde (céleste), s'il fait des présents à ceux par lesquels il désire gagner le ciel » (*Śat. Br.* II, 2, 2, 6, sq.). Elle en vient à faire du prêtre et des actes rituels accomplis par lui l'instrument essentiel du salut espéré par le *yajamāna*[3] ; elle enseigne que pour échapper à la deuxième

1. Voir, par exemple, *Śat. Br.* XII, 9, 3, 12.

2. C'est-à-dire « le transportent dans le monde céleste » ; *cf.* IV, 3, 4, 4.

3. On lit déjà dans le *Rigvéda* : « Quelle que soit la partie de ton corps qu'ait lésée ou un oiseau noir, ou une fourmi, ou un serpent, ou une bête de proie, qu'Agni te la restitue, et *le Soma qui est entré dans les brahmanes* » (X, 16, 6).

mort, il n'est pas besoin de savoir soi-même, il suffit d'avoir auprès de soi un brahmane qui sache : « L'existence ne l'abandonne pas avant son terme naturel ; il vit jusqu'à la vieillesse; il obtient toute la vie ; il ne meurt pas de nouveau, (le roi) qui a pour chapelain, gardien de son royaume, un brahmane qui sait ainsi » (*Ait. Br.* XL, 2,2).

Ajoutons qu'à côté de ces empiétements du sacerdoce, la littérature brahmanique enseigne aussi à l'occasion que l'acte vaut non plus mécaniquement, par la force qui est en lui, mais psychologiquement, en vertu de l'effort personnel déployé par celui qui l'accomplit, et qu'elle semble, par conséquent, réserver les félicités du salut à ceux qui pratiquent l'ascétisme : « Quand Prajāpati eut créé les êtres vivants, la male mort le maîtrisa. Alors, pendant mille années, il pratiqua des austérités, s'efforçant de laisser le Méchant derrière lui... Dans la millième année, il se purifia tout entier... et le Méchant qu'il purifia, c'est son corps. Mais qu'est-ce que l'homme, et comment pourrait-il compter sur une vie de mille années ? Par la connaissance, en vérité, celui qui sait acquiert (les mérites d'un acte de) mille années [1]... C'est pourquoi, que celui qui sait cela, se livre en tout cas aux austérités. Car, en vérité, quand celui qui sait, pratique les austérités, à commencer par la continence, chaque partie de son être a part au monde céleste » (*Sat. Br.* X, 4, 4, 4).

Peu à peu, le prêtre d'un côté, l'ascète de l'autre, accapareront à leur profit toute la vie religieuse de l'Inde. Le laïque deviendra à peu près complètement étranger au culte brahmanique ; et c'est ailleurs qu'il lui faudra placer son espérance de salut.

1. Cette connaissance consiste à savoir que chaque partie de l'autel représente tant et tant de nuits, de quinzaines, d'années ; les briques, en effet, et tous les éléments de l'autel sont multipliés par mille, et une année vaut mille années.

DEUXIÈME PARTIE

LA FORMATION
DES IDÉES THÉOSOPHIQUES

CHAPITRE PREMIER

Les Upaniṣad.

Les *Upaniṣad*[1] sont des traités de philosophie religieuse dont le nombre dépasse notablement le chiffre de deux cents, et qui diffèrent beaucoup les uns des autres par la date, la forme, l'étendue, la tendance. Les plus anciennes, c'est-à-dire celles dont nous avons à nous occuper à peu près exclusivement, nous ont été transmises sous forme d'appendices aux *Brāhmaṇa*. Mais si les *Brāhmaṇa* sont avant tout des ouvrages d'exégèse théologique, composés pour les brahmanes encore astreints à la pratique des œuvres religieuses, les *Upaniṣad* font partie des « livres de la forêt », et sont destinées aux mêmes brahmanes, alors que, quittes de leurs devoirs domestiques et rituels, ils peuvent se livrer dans la solitude à la méditation et à la contemplation. Autant dans les *Brāhmaṇa* la pensée apparaît entravée encore dans un formalisme étroit, autant elle semble dans leurs annexes vagabonder libre et audacieuse.

1. *Upaniṣad* est un mot formé de la racine *sad* « être assis », et des deux préfixes *upa*, *ni*; le verbe *upa-ni-ṣad*, qui d'ailleurs est très rare, a le sens tout à fait général de « s'approcher ». On comprend, par conséquent, qu'il soit difficile de déterminer la valeur première du substantif. M. Deussen pense que, dans le principe, il a désigné un groupe d'élèves réunis autour de leur maître ; puis, l'enseignement qui leur est donné. D'après M. Oldenberg, qui s'appuie sur le sens très fréquent que *sad* prend avec le préfixe *upa*, une *upaniṣad* est une « adoration » à Brahman. Peut-être originellement le mot signifiait-il « introduction », puis « initiation » au sens passif, bien entendu, c'est-à-dire par rapport à celui qui reçoit l'initiation. Ce qui est certain, c'est que, dans l'usage courant, il a pris le sens de mystère, d'enseignement secret.

Les *Upaniṣad* ont commencé par être en prose, dans cette prose gauche et raide de l'ancienne littérature théologique de l'Inde ; puis, les vers sont venus se mêler à la prose, et, finalement, l'ont souvent tout à fait remplacée. Ce qui rend ces traités littérairement intéressants, c'est qu'ils se présentent assez fréquemment sous forme de dialogues, et que ces dialogues, par la mise en scène et l'allure de la discussion, font penser à ceux de Platon, ces purs chefs-d'œuvre de la dialectique socratique. Dans l'Inde, comme en Grèce, cette forme a dû paraître la plus appropriée à une exposition où il s'agit bien moins d'un enseignement dogmatique, que d'un effort fait en commun pour préciser un concept qu'on n'entrevoit encore que confusément et pour lequel on cherche l'expression adéquate.

Quelques-uns de ces entretiens soulèvent un problème qui intéresse au plus haut point l'origine des *Upaniṣad*. Bien que ces ouvrages nous aient été transmis par des brahmanes, et qu'ils aient un caractère franchement ésotérique, il arrive que les enseignements les plus profonds soient présentés sous le nom de personnages étrangers aux milieux sacerdotaux. Ici, c'est un roi qui révèle à des brahmanes la vraie nature de la divinité ; ailleurs, c'est une femme, habile dialecticienne, qui embarrasse par ses questions de savants théologiens. C'est à une femme également, à son épouse Maitreyī, que l'illustre sage Yājñavalkya communique la haute doctrine de la non-permanence de la conscience du soi. Certes, il y aura plus tard bien d'autres exemples de ces infractions à l'exclusivisme ordinaire des Brahmanes. Ce qui rend celles-ci remarquables, c'est qu'elles se trouvent dans des ouvrages qui font partie de la révélation au même titre que les Védas.

Faut-il conclure de ces faits que les *Upaniṣad* ou du moins les plus anciennes d'entre elles, sont sorties d'un milieu laïque ? On est d'autant plus tenté de l'admettre que d'autres considérations pourraient être invoquées à l'appui de cette hypothèse.

Tout d'abord, c'est dans des cercles plutôt hostiles à la religion traditionnelle qu'apparaissent d'ordinaire les tendances théosophiques. N'est-ce pas à cause de cela que les corps ecclésiastiques, se défiant des manifestations individuelles de l'enthousiasme religieux, cherchent presque toujours à canaliser à leur profit le souffle de l'esprit divin? Les familles brahmaniques attachées à la tradition n'ont pu voir avec beaucoup de sympathie l'éclosion de doctrines qui aboutissaient à nier pour le salut la vertu absolue du sacrifice, et qui, sinon d'une manière expresse, du moins implicitement, mettaient de côté les distinctions de caste. On trouve çà et là, dans les Upaniṣad elles-mêmes, des passages qui laissent entrevoir l'hostilité, ou tout au moins la résistance des milieux sacerdotaux. C'est ainsi qu'un roi Pravāhaṇa dit au brahmane Gautama, à propos de la métempsycose : « Cette science n'a encore habité chez aucun brahmane » (*Bṛh*. 6, 1, 11).

De plus, les *Upaniṣad* s'adressent au sage qui est arrivé à la dernière étape de sa carrière, celle où il est libre de toute obligation rituelle, où il peut mener la vie solitaire et contemplative de l'ascète. Or, de tout temps, l'ascétisme hindou s'est recruté dans les classes les plus diverses. Tous les ascètes ne sont pas des brahmanes. Le privilège brahmanique ne s'étend qu'aux pratiques du culte. Les distinctions et les barrières de caste tombent à ce stade élevé où règne l'individualisme religieux. Il ne serait donc en soi nullement étonnant qu'il y eût dans la philosophie des Upaniṣad des éléments d'origine non brahmanique[1].

1. Il est certain qu'en fait de naissance, les Upaniṣad sont beaucoup moins exigeantes que les Brahmaṇa. Que l'on compare les deux légendes que voici :

« Les *ṛṣi* tenaient session sur la Sarasvatī. Ils exclurent du soma Kavaṣa, fils d'Iluṣa, disant : « C'est le fils d'une esclave, un trompeur ; il n'est pas brahmane. Comment pourrait-il rester au milieu de nous, et être consacré ? » — Ils le chassèrent dans un lieu stérile, et dirent : « Que la soif l'y fasse mourir ; qu'il ne puisse boire l'eau de la Sarasvatī ! » — Mais Kavaṣa, emmené dans

Il faut reconnaître, pourtant, que la chose est peu probable. Ce n'est pas, il est vrai, le fait même de la réception de ces traités dans la révélation qui pourrait soulever quelque difficulté. Le brahmanisme n'a pas plus connu d'orthodoxie que de hiérarchie ecclésiastique; et pourvu qu'on ne contestât pas directement le caractère divin du Véda et la suprématie spirituelle des brahmanes dans les choses du culte, une large tolérance couvrait les doctrines les plus audacieuses. Mais il est, *à priori*, invraisemblable que la haute philosophie des Upaniṣad ait pu naître et prospérer ailleurs que dans les écoles brahmaniques, où se conservaient les pures traditions de savoir et de pensée. Et puis, non seulement c'est à un brahmane illustre, Yājñavalkya, qu'on attribue les enseignements les plus profonds, mais encore le point de départ des plus anciens de

ce lieu stérile et pressé par la soif, « vit » l'hymne en l'honneur d'Apām Napāt. Il parvint ainsi au séjour favori des eaux ; celles-ci affluèrent vers lui. La Sarasvatī l'entoura de toutes parts. Alors les *ṛṣi* dirent : Les dieux assurément le connaissent ; rappelons-le. — Oui, fut-il dit. Ils le rappelèrent » (*Ait. Br.* VIII, 1).

« Satyakāma demanda à sa mère : « Madame, je veux étudier ; de quelle famille suis-je né ? » — Elle lui dit : « Mon enfant, je ne le sais pas. Dans ma jeunesse, étant une servante, j'ai beaucoup couru, et je t'ai conçu. Je ne sais de quelle famille tu es. Mon nom est Jabalā ; le tien, Satyakāma. Dis que tu es Satyakāma, fils de Jabalā. » — Il alla trouver Hāridrumata Gautama, et lui dit : « Vénérable, je veux étudier. Je prie le Vénérable de me recevoir comme élève. » — Gautama lui dit : « Mon cher, de quelle famille es-tu ? » — « Je ne le sais pas, Vénérable. J'ai interrogé ma mère ; elle m'a répondu : « Dans ma jeunesse, étant une servante, j'ai beaucoup couru, et je t'ai conçu ; je ne sais de quelle famille tu es »... Je suis, ô Vénérable, Satyakama, fils de Jabala. » — Gautama lui dit alors : « Seul, un brahmane peut parler avec cette franchise... Je t'admettrai comme élève, car tu ne t'es pas écarté de la vérité » (*Chānd. Up.* 4, 4).

Il a fallu un miracle attestant la faveur de la divinité, pour que Kavaṣa fût légitimé aux yeux de ses confrères ; il a suffi que que Satyakama fit preuve de franchise, pour que sa qualité de brahmane fût incontestée. Il est vrai que cette légende ne pouvait que flatter l'orgueil des brahmanes. N'en ressortait-il pas que ceux-ci avaient le monopole de la véracité? Tout différent est l'esprit qui s'est exprimé dans la fameuse stance bouddhique : « Ce n'est pas la manière d'arranger ses cheveux, ni la famille, ni la naissance, qui font le brahmane ; celui chez qui il y a vérité et droiture, celui-là est heureux ; celui-là est un brahmane » (*Dhammap.* v. 393).

ces écrits est l'explication symbolique d'actes du culte. Enfin, quand on examine de près les récits qui servent de cadres aux dialogues, on ne tarde pas à s'apercevoir qu'ils ne reposent pas sur une tradition réelle et précise. Les rôles que tiennent les personnages sont souvent intervertis d'un traité à l'autre ; tel est ici l'élève qui, ailleurs, est le maître[1]. On sent qu'il n'y a là que de vagues souvenirs, et l'on peut se demander si les auteurs, ayant besoin d'interlocuteurs, n'ont pas pris quelquefois au hasard des noms consacrés par la légende.

Somme toute, l'origine des Upaniṣad ne peut être bien sérieusement contestée. Si grande que soit leur différence d'avec les Brāhmaṇa, les Upaniṣad ne renient pas plus leurs attaches védiques, qu'un ascète, un *sannyāsin* ne renie le passé par lequel il est précisément parvenu à l'étape supérieure de sa vie religieuse. Non seulement elles sont en fait le couronnement de la science théologique, mais encore elles tiennent par bien des liens aux autres parties de la littérature brahmanique. La mythologie y occupe une grande place, et aussi l'explication de nombreux rites. Comme dans l'exégèse des stoïciens et de Philon, l'interprétation allégorique y conserve, tout en les dépouillant de leur sens littéral, nombre de conceptions et de légendes trop sacrées pour qu'on pût penser à les écarter. Enfin on y pratique largement la méthode de transposition directe en concepts théosophiques d'anciennes idées ritualistes, un procédé d'adaptation qui fut toujours en faveur auprès des mystiques.

Deux traits que présentent encore ces curieux ouvrages, ne font que confirmer ce qui vient d'être dit de leur origine. Tout d'abord, les auteurs insistent sur le caractère ésotérique de l'enseignement qui y est donné. Non-seulement le maître se fait, en général, longuement prier avant de révéler la vérité suprême, et quelquefois même il ne cède qu'après avoir soumis son élève à diverses épreuves ; mais

1. La remarque est de M. Deussen.

encore les dépositaires de la science ont pour consigne de ne la transmettre qu'à un nombre restreint de personnes qualifiées : « C'est à son fils aîné que le père doit faire connaître le *brahman,* ou à un disciple particulièrement cher, à aucun autre quel qu'il soit » (*Chānd.* 3, 11, 5). — « Qu'on ne révèle pas ce mystère, le plus profond de tous les mystères, à quiconque n'est pas un fils ou un disciple, à quiconque n'a pas le cœur pacifié ; qu'on le révèle à celui qui est entièrement attaché à son maître et doué de toutes les vertus » (*Maitr. Up.* 6, 29).

En outre, l'orgueil spirituel s'étale ici avec la même suffisance que dans toute la littérature brahmanique. Richesse, beauté, puissance, vertu même ne sont rien au regard de « celui qui sait » : « Il y avait une fois un homme généreux et croyant, Jānaśruti, qui, cuisant beaucoup, beaucoup donnait. Il faisait partout construire des refuges dans la pensée qu'ils serviraient d'abri pour y passer la nuit. Deux flamands volèrent une nuit au-dessus de sa maison. L'un dit à l'autre : Hé ! Bhallākṣa, Bhallākṣa ! L'éclat que Jānaśruti émet de sa personne s'étend au loin comme la lumière du jour. Ne t'en approche pas ! Ne va pas t'y brûler ! — L'autre répondit : Pourquoi parler ainsi d'un homme aussi insignifiant ? On dirait vraiment qu'il s'agit de Raikva, l'homme à la charrette. — Qui est ce Raikva ? — Celui qui le connaît obtient en partage tout ce que les créatures accomplissent de bon, tout comme au jeu de dés, tous les coups inférieurs viennent s'ajouter à celui qui a fait le maximum des points. Quiconque sait ce qu'il sait, jouit du même avantage. — Jānaśruti[1] entendit ces paroles, et envoya son intendant à la recherche de Raikva, l'homme à la charrette. Après bien des courses inutiles, l'intendant rencontra un individu qui, assis à l'ombre d'une charrette, grattait sa lèpre. Il lui dit : Vénérable, es-tu Raikva, l'homme à la charrette ? — Oui, c'est moi, mon bon. — Et l'intendant

1. J'abrège le récit.

revint dire à son maître que l'homme avait été trouvé. Aussitôt Jānaśruti se rendit à cet endroit avec six cents vaches, une parure d'or et un char attelé de mules : Voici, dit-il, six cents vaches, une parure d'or et un char attelé de mules. Fais-moi connaître le Dieu que tu adores. — Raikva se contenta de répondre : Ha ! ha ! ha ! śūdra, tu peux garder tes vaches. — Mais Janaśruti revint une seconde fois avec mille vaches, une parure d'or, un char attelé de mules, et une de ses filles. Il lui offrit les vaches, la parure, le char, la fille, le village dans lequel il habitait : Instruis-moi, lui dit-il, ô vénérable ! — Relevant de son côté le visage (modestement baissé) de la jeune fille, Raikva dit : Emmène ces (vaches), ô śūdra. C'est (seulement) avec un visage comme celui-ci que tu me feras parler. — Et là-dessus, il exposa à Jānaśruti la doctrine de l'Être qui absorbe tout en lui, c'est-à-dire qui s'alimente de toute la vie répandue dans l'univers » (*Chānd.* 4, 1 et 2).

Si, par leurs origines, les Upaniṣad tiennent encore de fort près au Véda, par l'esprit qui les anime et la tendance qu'elles accusent, elles en diffèrent considérablement.

Remarquons pour commencer que la méthode d'interprétation allégorique qu'elles appliquent à tant de rites et de légendes, les débarrasse en fait du formalisme étroit qui règne dans les Brāhmaṇa. Rien de plus simple, d'ailleurs, que les procédés employés par cette exégèse. Les parties constitutives du culte sont converties directement en symboles de concepts philosophiques. Voici quelques spécimens de ces transpositions, empruntés à la Chāndogya Upaniṣad : l'*udgītha*, le chant que fait entendre l'*udgātar* pendant que se déroule la cérémonie, est identifié à l'espace, *ākāśa* (1, 9) ; — les *sāman*, c'est-à-dire les diverses cantilènes entonnées par l'udgātar, sont donnés comme formant la trame des phénomènes cosmiques et psychiques (2, 11) ; — la *gāyatrī*, la strophe fameuse que tout Hindou fidèle au brahmanisme doit chaque matin répéter en l'honneur

du soleil levant[1], est un symbole de *brahman* (3, 12) ; — les éléments du culte sont ramenés à diverses fonctions vitales, ou même à des obligations morales (3, 17), etc. — Une autre Upaniṣad[2] remplace l'*agnihotra*, la libation qu'il faut faire soir et matin, par le *prāṇāgnihotra*, qui s'accomplit à chaque aspiration et à chaque expiration ; de cette manière, la vie entière devient un sacrifice, et c'est un sacrifice dont on s'acquitte dans le sommeil comme dans la veille. — Mais l'exemple le plus curieux de cette spiritualisation d'antiques concepts, est celui de cette Upaniṣad qui identifie *Agni*, le principe igné, et *Atman*, l'âme universelle, et qui, attribuant à l'*Atman* l'épithète de *Vaiśvānara* « omni-humain », consacrée par la littérature védique pour Agni, calque la description de l'*Atman Vaiśvānara* sur celle que le Śatapatha Brāhmaṇa donne de l'Agni Vaiśvānara.[3]

Et puis, elles sont pessimistes, d'un pessimisme qui est encore enveloppé, mais qui suffit cependant pour créer une autre atmosphère que celle où se meuvent les auteurs des hymnes et des traités théologiques. Ceux-ci, en effet, sont nettement optimistes dans leur conception du cosmos et de l'existence humaine. Non seulement, comme nous avons vu plus haut, la vie est à leurs yeux quelque chose d'ineffablement précieux ; mais encore l'idée d'un ordre universel que les dieux surveillent et que les hommes contribuent à maintenir par le sacrifice, n'est point compatible avec le pessimisme. Se soumettrait-on à l'infinie complexité des rites pour reconstituer chaque jour, chaque mois, chaque saison, chaque année, le *puruṣa* cosmique, si l'on se sentait opprimé par une organisation que tant d'efforts tendent précisément à perpétuer ? Quand le pessimisme n'est pas issu de la spéculation philosophique, — et nous verrons que celui des Upaniṣad n'a pas d'autre origine, — il faut, comme les

1. C'est le vers *Rv.* III, 62, 10.
2. *Kauṣ. Up.* 2, 5.
3. Voir Deussen, *60 Upan.*, p. 144, sqq.

nègres d'Afrique et d'Australie, se croire abandonné à l'aveugle caprice de puissances tyranniques et cruelles pour qu'on n'attende rien de bon de cette vie ou de l'autre.

Cependant, si les conceptions pessimistes que nous trouvons au fond de la philosophie des Upaniṣad, sont étrangères à l'ancien brahmanisme, c'est bien d'idées brahmaniques qu'elles dérivent indirectement. On aurait grand tort de voir dans leur apparition l'intrusion d'un facteur exotique ou absolument nouveau. Encore moins sont-elles nées des dures expériences de la vie. Les Hindous ne semblent pas avoir jamais édifié leurs systèmes sur les données de l'observation. Ils se plaisent au contraire à tirer les conséquences de prémisses une fois posées ; et si leurs théories font quelquefois honneur à la logique de leur pensée, il serait imprudent de croire qu'elles sont en corrélation nécessaire avec les faits objectifs de la réalité. Chez eux, plus que partout ailleurs, la spéculation fut une chose, et la vie en fut une autre... jusqu'au momet où, par la force inhérente à toute idée, mais inhérente surtout aux idées fixées par une tradition religieuse ou philosophique, la spéculation tendit à s'emparer de la vie et à la façonner à son image.

Il n'est point difficile de s'expliquer comment l'interprétation pessimiste de la vie et du monde a pu se former sur le terrain même du brahmanisme. La pensée védique s'était en effet peu à peu élevée à la notion d'un *Brahman* absolu, d'un Brahman conçu comme l'unique réalité, comme l'être immuable. Dès lors, tout ce qui n'était pas Brahman était nécessairement relatif, illusoire, transitoire ; le monde phénoménal était irréel et toute existence séparée de Brahman n'était qu'une angoissante pérégrination au sein du mensonge, de l'instabilité, de la souffrance. Car c'est dans le Brahman seul que résident la pensée vraie, le repos, la félicité.

Nous trouvons donc, dans le pessimisme brahmanique, comme d'ailleurs au fond de presque tous les pessimismes, l'af-

firmation d'une autre économie meilleure[1]. Quand on s'insurge contre la vie, contre la nature, c'est qu'on a en soi un idéal de justice, de vertu, de bonheur, qui est brutalement froissé par le monde des contingences. Il faut en arriver, comme certains disciples extrêmes de Schopenhauer, à nier absolument l'existence de lois, d'un ordre, d'une organisation de l'univers, pour que le pessimisme de l'en-deçà ne corresponde pas à un optimisme de l'au-delà. Le pessimisme hindou, déterminé dans sa nuance particulière par la conception de l'Être Un et Tout, n'a point à l'origine considéré la vie actuelle comme mauvaise en soi. On n'en viendra que plus tard à condamner la vie ; on le fera dans certaines philosophies issues des Upaniṣad et dans le bouddhisme, qui lui aussi est à bien des égards l'aboutissement de ces mêmes traités. Les Upaniṣad qui déclament contre l'existence, sont de date relativement récente. Pour le moment, ce qui tourmente les vieux penseurs de l'Inde, c'est le sentiment de l'instabilité et de l'irréalité des choses humaines, l'idée obsédante que dans le monde empirique il n'est rien qui ne soit incertain, incomplet, relatif.

Telles sont les deux prémisses de la philosophie des Upaniṣad : affirmation que Brahman, l'âme universelle, est l'unique réalité ; affirmation que les âmes individuelles sont, par leur individualisation même, et tant que dure leur individualité, en état de souffrance. Si nous ajoutons que ces antiques ouvrages ne se contentent pas de constater le mal, mais veulent aussi le guérir en montrant aux hommes le moyen d'échapper au cercle dans lequel est enfermée leur existence particulière, nous connaitrons à la fois les bases et les tendances de l'enseignement théosophique qui y est donné.

1. C'est l'espérance d'une vie éternelle au sein de Dieu qui, dès l'origine du christianisme, a inspiré tant de condamnations du « monde » ou du « siècle » : « Nous savons que le monde entier est plongé dans le mal » (1re ép. de Jean, V, 19).

CHAPITRE II

La doctrine des Upaniṣad.

L'enseignement contenu dans les anciennes Upaniṣad peut se ramener à trois dogmes fondamentaux :

1° L'âme individuelle est identique à l'âme universelle ; doctrine de l'*advaita* (non-dualité) ;

2° L'existence individuelle de l'âme est pour celle-ci un état de souffrance ; doctrine du *saṁsâra* (métempsycose) ;

3° L'âme individuelle est affranchie de la souffrance par sa réunion à l'âme universelle, réunion réalisée dès qu'elle prend conscience de son identité avec celle-ci ; doctrine du *mokṣa* (salut).

I. LA DOCTRINE DE L'ADVAITA

§ I. *Le Brahman.*

L'être en soi, c'est-à-dire l'être dénué de toute qualité contingente, de toute relativité, c'est *Bráhman*. On le désigne souvent par le mot le plus abstrait qu'une langue puisse posséder, *ce (tat)*. L'indétermination absolue de l'être, c'est la seule chose qu'on soit en droit d'affirmer de Brahman. De lui, on ne peut rien dire, sinon « qu'il n'est

pas ainsi, ni ainsi »[1]. Soustrait à tous les contrastes, à tous les heurts, sa félicité est absolue, — absolue précisément parce qu'elle est négative; — car « il est sans péché; il ne vieillit ni ne meurt; il n'éprouve ni douleur, ni faim, ni soif; ses désirs sont vrais, et vrais sont ses vouloirs » (*Chând.* 8, 7, 1). C'est pourquoi on ne définit pas Brahman; on tâche de le nommer. Quand certaines Upaniṣads, qui ne comptent point d'ailleurs parmi les plus anciennes, s'efforcent non pas de définir, mais de décrire le Brahman, elles se contentent d'accumuler les épithètes négatives[2]: « Au commencement, en vérité, Brahman était ce monde. Il[3] est un, infini. Il est infini du côté de l'est, infini du côté du sud, infini du côté de l'ouest, infini du côté du nord: infini en haut, en bas, en tout sens. Les régions de l'espace n'existent pas pour lui; pour lui, rien qui soit oblique, vertical, horizontal. Il est l'inconcevable *Ātman* suprême, l'incommensurable, le non-né, l'insondable, l'inintelligible. Il est l'essence de l'espace. Quand l'univers est détruit, lui seul veille, et c'est lui qui, commençant par l'espace, réveille tout cet univers qui est pure pensée; c'est par lui que cet univers est pensé; c'est en lui qu'il se dissout, etc... » (*Maitr. Up.* 6, 17). Brahman est l'essence de l'essence des choses: « De même que l'araignée se vide par le fil qu'elle tisse, de même que du feu sortent les petites étincelles, de même naissent de Brahman tous les souffles de vie, tous les

1. *Neti, neti* (*Brh.* 4, 2, 6: 4, 4, 27, etc.), suivant l'interprétation de M. Deussen, *Gesch. der Phil.* I, 2, p. 136. Il est probable, cependant, que *iti* n'a pas dans cette fameuse formule un autre sens que dans tant de passages où il sert à mettre en relief un mot, une phrase; en ce cas, il faudrait comprendre: « Non! non! je le dis »; bien entendu, la négation porterait non pas sur l'existence de Brahman, mais sur ce qu'on en peut dire ou penser.

2. La philosophie orthodoxe lui assignera des qualités positives: l'être, la pensée, la félicité, *sac-cid-ānanda*: les anciennes Upaniṣad ont, sinon la formule, du moins ses éléments, cf. Deussen, *Gesch der Phil.* I, 2, p. 116-133.

3. Au masculin, quoiqu'il s'agisse de *brahman* neutre.

mondes, tous les dieux, tous les êtres. Son « nom secret »[1] c'est « réalité de la réalité » *(satya satyasya)*, car les souffles de vie sont la réalité, et il est leur réalité » (*Brh.* 2, 1). L'écrit qui appelle Brahman l'essence de l'essence des choses, ne prétend pas par là le définir. Tout au contraire, c'est une manière d'indiquer que notre entendement ne peut le concevoir ; nous connaissons la chose, le *satya*, mais non pas la réalité profonde, la chose en soi, le *satya satyasya*. « La parole et la pensée étaient parties à la recherche de Brahman ; elles sont revenues sans l'avoir trouvé » (*Taitt. Up.* 2, 4).

§ 2. *L'âme individuelle.*

S'il est impossible de connaître directement l'âme universelle, il n'en est pas de même de l'âme individuelle, c'est-à-dire du *jīva ātman*. Les Upaniṣad ont toute une psychologie ; on peut même dire qu'elles en ont plusieurs. Des éléments notoirement animistes s'y juxtaposent à des vues qui ne manquent ni de subtilité ni de hardiesse.

La réalité de l'âme individuelle est un fait si évident que l'idée ne vient même pas de l'affirmer spécialement. L'existence de l'âme n'est point une simple hypothèse, dont on se sert pour expliquer tel ou tel phénomène ; il n'y a point là non plus induction basée sur des observations. Pour les Hindous, — et quel est le peuple « primitif » qui ne soit pas dans le même cas ? — c'est, en quelque sorte, une donnée immédiate de la conscience. On la constate, on ne la démontre pas[2]. L'âme est même si bien un fait primaire, qu'elle apparait comme la réalité par excellence, celle sur laquelle on s'appuie pour expliquer les autres êtres de l'uni-

1. *Upaniṣad :* c'est un témoignage important du sens premier de ce mot, d'autant plus qu'il nous est fourni par une des plus anciennes Upaniṣad.

2. C'est ce que déclarera encore, et sans ambages, un texte relativement récent : « Comme (l'existence de l'âme) n'est pas contestée, on n'a pas plus besoin de la prouver, qu'on ne le fait pour le *dharma*, le devoir » (*S.Ā.h. S.* I, 138).

vers : « C'est ton âme qui est à l'intérieur de tous les êtres » (*Brh.* 3, 4, 1 ; 3, 5, 1).

Comme on sait, les Upaniṣad ne font en ceci qu'affirmer avec précision l'idée qui, plus ou moins consciemment, est à la base de toute conception animiste de l'univers : animaux, plantes, objets naturels ou manufacturés ont une âme ; et cette âme ne diffère point essentiellement de celle qui sent, pense, et veut dans chaque homme. Le « conducteur interne », *antaryāmin*, que nous avons en nous, se retrouve aussi dans tous les phénomènes de la nature, dans tous les êtres organiques, dans tous les organes. Yājñavalkya, au cours d'une dispute qu'il soutient contre un rival, passe en revue les êtres qui sont intérieurement régis par ce guide, et la description qu'il fait de l'*antaryāmin* n'est qu'une longue série de variations dont voici le type : « Celui qui, demeurant dans la terre, est différent de la terre, que la terre ne connait pas, dont la terre est le corps, qui intérieurement régit la terre, — c'est ton âme, le directeur intime, l'immortel. » Il en est de même des eaux, du feu, de l'atmosphère, du vent, du ciel, du soleil, de la lune, des étoiles, des régions du monde, de l'éclair, du tonnerre : « voilà pour les divinités » ; — puis viennent les mondes, les Védas, les êtres, la respiration, la parole, l'œil, l'oreille, etc. (*Brh.*, 3, 7)[1].

L'âme est localisée ; sa place habituelle est dans la cavité du cœur : « En vérité, cette âme est dans le cœur » (*Chand.* 8, 3, 3). Mais on la présente aussi comme diffuse dans le corps qu'elle remplit « jusqu'au bout des ongles »[2]. En ce cas, elle a la forme d'un homme (*Taitt. Up.* 2,2),

1. Les auteurs des Upaniṣad ont trouvé la notion d'âme dans la tradition religieuse. Le Rigvéda appelle l'âme *manas* : X, 58 ; X, 60, 10 ; dans les hymnes, l'*ātman* est, ou bien le souffle (X, 16, 3), ou bien l'essence d'une chose : le soleil est l'atman de tout ce qui se meut ou demeure (I, 115, 1) ; soma est l'atman du sacrifice (IX, 2, 10), ou d'Indra (IX, 85, 3).

2. *Brh.* 1, 4, 7. Les Grecs aussi disaient ἐξ ὀνύχων, et les Romains *ex unguiculis*, quand ils parlaient d'un sentiment qu'on éprouve dans toutes les parties du corps.

et c'est dans le sommeil qu'elle se concentre dans le cœur (*Brh.* 2, 1, 16, sqq. ; *Kauṣ. Up.* 4, 19).

Si peu de place qu'elle occupe, elle est cependant étendue. Elle a la grandeur du pouce (*Kāṭh. Up.* 4, 12, sq. ; 6, 17) ; qu'on partage la pointe d'un cheveu en cent parties, et qu'on prenne la centième partie d'une de ces cent parties, ce sera la grandeur de l'âme (*Śvet. Up.* 5, 9). Il se pourrait cependant qu'on ne lui ait assigné des dimensions que pour faire éclater d'une manière plus saisissante le contraste entre son infinie petitesse comme *jīva-ātman*, et son infinie grandeur comme *parama-ātman* : « Mon âme qui est dans mon cœur, est plus petite qu'un grain de riz, ou qu'un grain d'orge, ou qu'un grain de moutarde, ou qu'un grain de millet, ou que le germe qui est dans un grain de millet ; cette âme, qui est dans mon cœur, est plus grande que la terre, plus grande que l'atmosphère, plus grande que le ciel, plus grande que ces mondes » (*Chānd.* 3, 14, 3).

Cette âme est une entité à part ; elle n'est pas une fonction du corps. En effet, elle peut quitter le corps ; elle le quitte dans le rêve : « Dans le sommeil, l'âme, l'unique oiseau d'or de l'esprit, repoussant le corps, veille et abaisse ses regards sur ceux qui dorment ; en possession de la lumière, elle revient à sa (véritable) place. Pendant qu'elle laisse le souffle vital garder son nid inférieur, immortelle, elle s'envole de ce nid et circule où il lui plaît. Dans son rêve, elle va en haut, en bas ; dieu, elle crée de nombreuses formes ; il lui semble tantôt qu'elle s'ébat rieuse au milieu de femmes, tantôt qu'elle voit des objets d'épouvante » (*Brh.* 4, 3, 12, sqq.). Aussi faut-il avoir soin de ne pas éveiller brusquement un homme qui dort ; son âme, absente du corps, n'aurait pas le temps de réintégrer son domicile (*ib.* 15).

Aucun trait, jusqu'ici, dont on ne puisse trouver le parallèle dans les religions animistes. Il s'en faut de beaucoup que les Upaniṣad s'en soient tenues là ; sur l'activité de l'âme, elles ont des vues plus profondes, qui préparent les voies à l'idéalisme futur.

L'âme, enseigne-t-on maintenant, est une lumière qui brille par elle-même ; son essence est d'être lumière[1]. « Quand le soleil et la lune sont couchés, quand le feu et la voix sont éteints, o Yājñavalkya, qu'est-ce qui sert de lumière à l'homme? — Grand roi[2], il se sert à lui-même de lumière; car à la lumière de son âme, il s'assied et il va ; il fait sa besogne, et rentre chez lui » (*Brh.* 4, 3, 6).

L'âme est ce qui transforme les sensations en sentiments, en perceptions, en vouloirs ; elle est agissante dans le rêve comme dans la veille, empruntant au monde extérieur les matériaux dont elle construit son univers. Elle est le point de jonction de toutes les fonctions physiologiques ou psychiques : « Quand l'œil est dirigé vers l'espace, l'ātman est l'esprit qui est dans l'œil, et l'œil n'est que l'instrument de la vision. Ce qui sait qu'il perçoit une odeur, c'est l'ātman ; le nez n'est que l'instrument de l'olfaction. Ce qui sait qu'il dit une parole, c'est l'ātman ; la voix n'est que l'instrument du langage. Ce qui sait qu'il entend un son, c'est l'ātman ; l'oreille n'est que l'instrument de l'audition. Ce qui sait qu'il pense, c'est l'ātman ; l'esprit est son œil divin[3] » (*Chānd.* 8, 12, 4, sq.). — « De même que l'océan est le réceptacle unique de toutes les eaux, de même l'âme, comme peau, est le réceptacle unique de tous les contacts ; comme nez, celui de toutes les odeurs ; comme langue, celui de toutes les saveurs....., comme esprit, celui de toutes les volitions... » (*Brh.* 2, 4, 11).

L'âme est sujet de toute connaissance ; comme telle, elle ne saurait être elle-même connue objectivement. Aussi est-il dit : « Voyant, l'ātman n'est pas vu ; entendant, il n'est pas entendu ; comprenant, il n'est pas compris ; connaissant, il n'est pas connu. En dehors de lui, rien qui voie, entende, comprenne, connaisse. C'est là ton âme, le conducteur interne, l'immortel » (*Brh.* 3, 7).

1. *Bhās-satya*, *Brh.* 5, 6, 1.
2. Le sage s'adresse à Janaka, roi des Vidéhas.
3. C'est-à-dire l'œil avec lequel il voit le passé et l'avenir.

C'est dans le sommeil que l'âme révèle le mieux sa nature; car, si elle rêve, elle déploie toute son activité créatrice; si elle est plongée dans un sommeil sans rêve, alors elle est en pleine possession d'elle-même: « Quand il s'endort, l'ātman prend les matériaux à ce monde qui contient toutes choses; il les taille, et grâce à sa lumière propre, à son éclat, il construit lui-même. Quand il dort, c'est l'esprit qui est sa propre lumière. Or, il n'y a là ni chars, ni attelages, ni chemins; chars, attelages et chemins, il les crée lui-même. Il n'y a là ni étangs, ni fleuves, ni lacs; étangs, fleuves et lacs, il les crée lui-même. Car il est un créateur... On dit aussi que c'est là pour lui le lieu de son état de veille. C'est que dans son sommeil, il voit encore les mêmes objets qu'il voit dans la veille. Dans cet état, l'esprit est éclairé par sa lumière propre. Et quand il a pris du plaisir, qu'il s'est promené, qu'il a vu du bon et du mauvais, il accourt, refaisant le chemin en sens inverse, dans la demeure qu'il occupe à l'état de veille. Et quoi que ce soit qu'il voie alors [1], il n'en reste pas affecté; car l'esprit est (en soi) sans attachement » (*Brh.* 4, 3, 10, sqq.). — Lorsque l'homme dort d'un sommeil sans rêve, « comme un faucon ou un aigle, fatigué de voler dans l'espace, replie ses ailes et s'assoupit, de même l'esprit rentre en cet état où, endormi, il n'a plus ni désir ni rêve... Il atteint alors cette forme où il désire l'ātman, où tous ses désirs sont réalisés, où il est exempt de désirs » (*ib.* 19, 21). — « Uddālaka Āruṇi dit à son fils Śvetaketu: « Apprends de moi ce que c'est que le sommeil. Quand on dit d'un homme qu'il dort, c'est qu'il est à ce moment réuni à « celui qui est » [2]; il est rentré dans sa propre personne. C'est pourquoi on dit qu'il dort, *svapiti*,

1. C'est-à-dire dans le rêve.

2. « Celui qui est » c'est-à-dire Brahman. A en croire Śankara, on disait, dans la vie ordinaire, d'un homme profondément endormi, qu'il est devenu Brahman, ou qu'il est entré dans l'état « brahmique » (ad *Ved. S.* p. 256). Le mot étant considéré comme une image de l'être, il est naturel qu'on veuille étayer des théories sur une étymologie, même absurde, comme celle qui est donnée ici de *svapiti*.

car il est alors rentré dans sa propre personne, *svam apīta.* Il en est comme d'un oiseau qui est attaché à un fil ; après avoir volé en tous sens, ne trouvant aucun moyen de s'en aller, il revient là où il est attaché. De même, en vérité, l'esprit du dormeur, après avoir volé dans toutes les directions, n'ayant pu trouver de lieu où s'en aller, revient là où est son *prāṇa*, son souffle vital. Car l'esprit a pour attache le souffle vital » (*Chānd.* 6, 8, 1). Le sommeil est par conséquent une anticipation momentanée des félicités de l'autre vie : « Après la sortie du corps et l'arrivée au sein de la suprême lumière, la béatitude parfaite se réalise, et l'âme a la forme qui lui appartient (sa forme pure). C'est là l'esprit suprême. Alors celui-ci se promène riant, jouant soit avec des femmes, soit avec des chars, soit avec des amis. Il ne s'occupe plus de cet appendice, le corps ; car le souffle vital est attelé à ce corps, comme une bête de somme est attelée à un char » (*Chānd.* 8, 12, 3 ; *cf.* 8, 3, 4.)

§ 3. *Identité de l'âme universelle et de l'âme individuelle.*

Les Upaniṣad, d'une part, posent une seule réalité, Brahman, l'Être absolu ; d'autre part, elles affirment la réalité de l'âme individuelle, donnée immédiatement à la conscience par l'acte même de la pensée. Pour que cette réalité subsiste en face de la réalité unique, il faut qu'elles soient identiques l'une à l'autre. Elles le sont si bien que, dans ces écrits, Brahman reçoit communément le nom qui semblait devoir être réservé à l'âme individuelle, l'*ātman*, le soi.

Le dogme de la non-dualité est la pierre angulaire de l'enseignement des Upaniṣad. Les plus anciens de ces écrits surtout ne se lassent pas de le répéter. Voulant inculquer à son fils la notion de l'identité de Brahman et de l'âme individuelle, Uddālaka Āruṇi lui dit : « L'être qui est infiniment subtil, tout ceci (tout ce monde) l'a pour essence. C'est là le réel ; c'est là le soi ; toi, tu es cela, *tat tvam asi*,

Śvetaketu » (*Chānd.* 6, 8, 7). Pour illustrer cette doctrine par des comparaisons, il lui dit, entre autres : « Mets du sel dans l'eau, et viens demain vers moi. » — Ainsi fit le fils. Le père lui dit : « Apporte-moi le sel que tu as mis hier dans l'eau. » Il chercha, ne trouva rien; le sel avait disparu. « Bois une gorgée à cette extrémité-ci. Comment trouves-tu l'eau ? — Salée. — Bois une gorgée au milieu ; comment l'eau est-elle ? — Salée. — Bois à l'autre extrémité ; comment est-elle ? — Salée. — Laisse l'eau et viens t'asseoir près de moi. » Le fils obéit. Les expériences sont répétées plus tard ; Śvetaketu dit : « L'eau est toujours salée. » — « Le sel qui est dans l'eau, tu ne le vois pas ; or, il y est assurément. L'être infiniment subtil, tout ceci l'a pour essence, c'est là le réel ; c'est là le soi ; toi tu es cela, Śvetaketu » (*ib.* 6, 13).

La conséquence de la doctrine de l'*advaita*, c'est que l'ātman est à la fois immanent et transcendant, « dedans et dehors », comme dit la Maitrāyaṇīya Upaniṣad (5,2) : « il règne dans les êtres en qui il est entré ; il est le maître suprême des êtres. » Cette Upaniṣad qui n'est pas exempte de conceptions très naturalistes, concrétise les deux notions de l'atman en appelant « soleil » l'ātman du dehors, et « souffle vital », *prāṇa*, l'ātman du dedans (6, 1).

§ 4. *Connaître l'âme individuelle, c'est connaître Brahman.*

Qui veut connaître l'Être absolu, n'a qu'à contempler l'ātman qui réside en lui-même. Car, en vérité, « par un morceau d'argile, nous connaissons tout ce qui est fait d'argile ; les transformations de l'argile ne sont que des mots ; le vrai nom est toujours argile » (*Chānd.* 6, 1, 3). C'est précisément cette méthode que Prajāpati enseigne à Indra, quand l'antique dieu national des Aryas védiques éprouve le besoin de s'instruire dans la connaissance de Brahman, savoir bien difficile puisqu'il fallut au dieu un noviciat de 101 années pour y parvenir.

« Le moi qui s'est affranchi de tout mal, qui ne vieillit ni ne meurt, qui n'éprouve ni deuil, ni faim, ni soif, dont les désirs et les intentions sont vrais, c'est lui qu'il faut chercher et désirer connaître. Quiconque a trouvé, quiconque connaît ce moi, est en possession de tous les mondes et de tous les objets qu'il désire. » Ainsi parla Prajāpati. Les dieux et les démons l'entendirent. « Cherchons ce moi, dirent-ils, pour que nous soyons en possession de tous les mondes et de tous les objets de nos désirs. »

Et Indra, parmi les dieux, Virocana, parmi les démons, se mirent en route. Sans s'être entendus, ils arrivèrent devant Prajāpati, le bois à brûler à la main[1]. Quand ils eurent achevé leur 32e année de noviciat, Prajāpati leur dit : « Que cherchez-vous, vous qui êtes demeurés ici comme élèves? » — Ils répondirent : « Nous sommes venus chercher le moi qui est affranchi de tout mal, qui ne vieillit ni ne meurt... » Prajāpati leur dit alors : « L'homme (*puruṣa*) que l'on voit dans l'œil, voilà le moi. C'est là la réalité immortelle, exempte de crainte, c'est Brahman. » — « Et l'homme que l'on aperçoit dans l'eau et dans un miroir, Vénérable, quel est-il ? » — « C'est le même *puruṣa* qu'on aperçoit dans ces endroits. Regardez-vous vous-mêmes dans un bol rempli d'eau, et dites-moi ce que vous y apercevez de vous mêmes. » — Ils regardèrent et dirent : « Nous nous voyons tout entiers. tels que nous sommes, jusqu'aux poils de notre corps et jusqu'à nos ongles. » — « Et maintenant parez-vous ; mettez de beaux habits et regardez-vous dans l'eau. » — Ils firent ainsi ; Prajāpati leur demanda ce qu'ils voyaient : ils répondirent : « Vénérable, nous nous sommes vus tels que nous étions, parés et couverts de beaux vêtements. » — « Cela, leur dit Prajāpati, c'est l'ātman, la réalité immortelle, exempte de crainte, c'est Brahman. »

Là-dessus, ils s'en allèrent satisfaits. Les regardant

1. C'est l'élève qui est tenu d'apporter à son maître le bois nécessaire pour allumer le feu du sacrifice.

s'éloigner, Prajāpati dit : « Ils s'en vont sans avoir perçu ni trouvé l'atman. Celui des deux groupes, dieux ou démons, qui confessera cette Upaniṣad aura le dessous ». Virocana se rendit vers les démons, et leur dit : « Il faut ici-bas réjouir et soigner son ātman ; c'est ainsi qu'on est maître des deux mondes, de celui-ci et de l'autre. » — Aussi dit-on encore aujourd'hui d'un homme qui ne fait pas de libations, qui ne croit pas ni ne sacrifie : « Oh ! le démoniaque ! » Car c'est là l'Upaniṣad des démons. Et quand un homme meurt, on oint son corps de beurre fondu, on l'habille, on le pare ; et l'on croit lui gagner ainsi l'autre séjour.

Avant d'arriver vers les dieux, Indra eut un doute : « Dans un miroir, se dit-il, le moi apparaît bien paré, bien vêtu ; mais il apparaît aussi aveugle, paralytique, mutilé, si le corps est aveugle, paralytique, mutilé, et si le corps est anéanti, ce moi aussi est anéanti ; je ne vois là point d'avantage. » Indra reprend donc le bois à brûler, et revient vers Prajāpati, qui, après lui avoir imposé un nouveau stage de 32 ans, lui donne cet enseignement : « Ce qui dans le rêve va et vient, se sentant heureux, c'est le moi ; c'est la réalité immortelle, exempte de crainte, c'est Brahman. » — Indra s'en va joyeux ; mais, chemin faisant, il lui vient un doute : « Oui, (dans le rêve) ce moi n'est pas aveugle, paralytique, mutilé, quand le corps est aveugle, paralytique, mutilé ; mais, en rêve aussi, il lui semble être tué, être maltraité ; il lui semble qu'il pleure. Je ne vois là point d'avantage. »

En conséquence, il revient encore vers Prajāpati, et s'astreint à un nouvel apprentissage de 32 années. Il obtient enfin que la vraie nature du moi lui soit révélée : « Quand on est endormi, concentré en soi-même dans la parfaite paix de son cœur, et qu'on ne rêve pas, alors c'est le moi, c'est la réalité immortelle, c'est Brahman. » — Mais Indra ne voit là non plus aucun avantage : « Dans cet état, dit-il, on ne se connaît pas soi-même ; on ne sait pas qu'on est cela, et l'on ne connaît pas non plus les êtres ; on est plongé dans le

néant. » — « Oui, il en est comme tu dis », ajouta Prajāpati[1].

Le moi matériel et grossier, — le moi affectif et par conséquent distinct, — le moi désindividualisé et par conséquent inconscient, telles sont les trois étapes par lesquelles Indra, et, à son exemple, tous ceux qui veulent être initiés au grand mystère, s'élèvent graduellement à la connaissance de Brahman. Celui-ci se révèle peu à peu, au moyen de nos sens, — dans nos phénomènes psychiques, — au sein de l'inconscient. De ces modes de connaissance, les deux premiers, tout imparfaits qu'ils sont, ont pourtant une légitimité relative : ils constituent des stades préparatoires et auxiliaires[2]. Mais ce n'est qu'en rentrant en soi-même, qu'on arrive à une révélation vraiment adéquate de Brahman. Car « celui qui sait cela, c'est en lui-même, et en lui seulement, qu'il voit l'ātman ; il voit tout en lui-même » (*Brh.* 4, fin). — « Le créateur a percé des trous[3] sur le dehors ; aussi perçoit-on ce qui est dehors, et non ce qui est dedans ; mais un sage, désireux d'immortalité, tourne son regard en lui-même, et voit l'ātman au-dedans de lui » (*Kāṭh. Up.* 4, 1). — « Dans cette ville de Brahman, le corps, il est une demeure, une petite fleur de lotus, — le

1. *Chānd.* 8, 7, sqq. Si le noviciat d'Indra dure 101 ans, c'est qu'il lui faut encore cinq ans pour apprendre que c'est le corps et la conscience limitée de l'âme unie au corps, qui sont cause pour l'homme de la souffrance et de la mort. En définitive, la révélation faite par Prajāpati à Indra, se trouve être consolante ; grâce à ce savoir, les dieux d'abord, les hommes ensuite, sont affranchis du mal et mis en possession « de tous les mondes et de tous les désirs ».

2. Certains auteurs, plus fidèles à la tradition brahmanique, enseignent qu'on peut s'élever à la connaissance de Brahman par la science du Véda. Mais, pour eux aussi, cette science n'est que préparatoire ; elle fait connaître un Brahman relatif : « Il a été dit ailleurs : « Il y a deux Brahman à connaître, le Verbe, *śabda-brahman*, et le non-Verbe, *aśabda brahman* : le premier est la manifestation du second. Le Verbe, c'est *Om* (la quintessence du Véda) ; par le Verbe, on s'élève à l'anéantissement dans le non-Verbe... Il est dit : « L'homme doit connaître deux Brahman, le *śabdabrahman* et le Brahman suprême. Celui qui est versé dans la connaissance du Verbe, atteint aussi au Brahman suprême » (*Maitr. Up.* 6, 22).

3. Les yeux et les autres organes des sens.

cœur ; — à l'intérieur du cœur est un petit espace ; ce qui est dedans, c'est là ce qu'il faut rechercher ; c'est là ce qu'il faut tâcher de connaître » (*Chānd.* 8, 1, 1)[1].

§ 5. *L'individualisation de Brahman.*

Les âmes particulières, *jivatmanaḥ*, résultent donc de l'individualisation de Brahman. Pourquoi et comment cette individualisation s'est-elle effectuée?

Cette question ne semble pas avoir beaucoup tourmenté les auteurs des anciennes Upaniṣad. Sur ce point, comme sur bien d'autres, la théosophie se contente d'affirmer et laisse subsister le mystère. Aujourd'hui encore, les occultistes posent en principe la non-dualité, et enseignent que l'âme individuelle monte de degré en degré vers la perfection suprême d'où elle émane ; mais ils ne disent pas pourquoi, au lieu de jouir immédiatement de cette félicité, elle s'est soumise au long pèlerinage qui finalement la ramène au point de départ.

Quand elles abordent cette troublante question : Pourquoi y a-t-il des êtres individuels? les Upaniṣad se tirent en général d'embarras au moyen d'un mythe. Ce qui montre combien celles mêmes qui ne sont pas particulièrement anciennes sont encore peu dégagées de leurs attaches brahmaniques, c'est qu'elles reproduisent les motifs et les formules qui ont déjà servi à satiété dans les ouvrages théologiques. « Prajapati, raconte la Maitri Upaniṣad, existait seul au commencement. Il n'avait aucune joie, car il était seul. Dirigeant ses pensées sur lui-même, il émit les nombreuses créatures. Mais il vit qu'elles étaient sans conscience et sans vie, comme une pierre ; sans mouvement, comme une bûche. Et il n'eut aucune joie. Il se dit : « Je veux les éveiller » à la conscience, et entrer en elles. » Et alors il se fit lui-même

1. L'objet « qu'il faut tâcher de connaître », c'est l'Âme suprême. Śankara se croit obligé d'en faire la très longue démonstration, *Ved. S.* I, 3, 14-18.

comme un vent et voulut pénétrer en elles; mais il ne put y entrer intégralement; il ne le put qu'en se divisant en cinq vents[1]... Partagé en cinq, il se cacha dans la cavité du cœur. Or, caché au fond de cette cavité, il n'avait point atteint son but. Il désira : « Je veux jouir des objets.» Alors il pratiqua des trous, sortit par ces trous, et ce furent les quintuples rênes par lesquelles il jouit des objets sensibles. Il est là comme un témoin, concentré en lui-même... Mêlé ainsi au corps formé d'éléments grossiers et d'éléments fins, il tombe sous la domination des trois qualités dont est constituée toute matière : la bonté, la passion, l'obscurité. Troublé, il ne se reconnaît plus comme le créateur sublime et saint; et parce qu'il est souillé par le contact des trois qualités, il devient instable, chancelant, plein de désir; dans l'illusion de son moi, il se dit : « Je suis tel et tel; ceci est à moi. » Il s'enlace ainsi lui-même, comme un oiseau qui se prend dans un filet, et, subjugué par les fruits qui résultent des actes, il entre dans un bon ou dans un mauvais sein maternel » (*Maitr. Up*. ch. 2).

Moins mythologique, la Bṛhad-Āraṇyaka-Upaniṣad met l'ātman à la place de Prajāpati : « Au commencement, ce monde était seulement l'ātman... L'ātman eut peur ; c'est pourquoi on a peur quand on est seul. » Il pensa : « De quoi ai-je peur, puisqu'il n'est rien en dehors de moi ? » — Sa peur s'en alla ; car que pouvait-il craindre ? Il faut qu'il y ait un « second » pour qu'il y ait lieu de craindre. Mais il n'eut aucune joie ; c'est pourquoi on n'a aucune joie quand on est seul. Alors il désira un « second ». Or il était tel qu'un homme et une femme quand ils se tiennent embrassés. Il partagea sa personne en deux ; ce furent l'époux et l'épouse... Il s'unit à la femme. De là naquirent les hommes... Mais la femme pensa : « Comment peut-il s'unir à moi, après qu'il m'a engendrée lui-même ? Bien ! cachons-nous ! » — Elle fut vache, mais lui fut taureau ; ils s'unirent ;

1. Les cinq souffles vitaux.

de là vint le bétail, etc., etc... L'âtman est entré dans le monde, qu'il remplit jusqu'au bout des ongles[1]; tel un couteau caché dans sa gaîne, ou le feu dans le bois qui conserve le feu. Aussi ne le voit-on pas, car il est épars. Il est le souffle qui souffle, la parole qui parle... Mais tout cela n'est que des noms pour exprimer une activité qui est la sienne. Qui honore l'un ou l'autre de ces noms, n'est pas sage, car ce n'est que fragmentairement qu'il réside dans l'un ou l'autre de ces êtres. Il faut adorer l'atman seul, car en lui tous sont réunis » (1, 4).

Il y a des descriptions plus métaphysiques de ce même processus : « Au commencement « Ceci » était existant; il existait seul et sans second... Il eut cette pensée : « Je veux être multiple et engendrer. » Alors il émit de lui-même la chaleur. La chaleur eut cette pensée : Je veux être multiple et engendrer. Elle émit l'eau ; de là vient que, quand un homme a la fièvre ou sue, de la chaleur naissent des eaux. Les eaux eurent cette pensée : « Soyons multiples et engendrons. » Elles émirent la nourriture ; de là vient que, quand il pleut, la nourriture croît en abondance... La divinité [2] eut cette pensée : « Allons ! ayant pénétré au moyen de l'âme individuelle, en ces trois divinités, je veux déployer les noms et les formes[3]. » De cette manière, tous les êtres sont formés par des combinaisons diverses des trois éléments, et l'homme est formé, non pas, il est vrai, directement du mélange de la chaleur, de l'eau et de la nourriture, mais d'une combinaison plus compliquée des molécules grossières, moyennes ou fines dont les éléments sont constitués (*Chând.* 6, 2, sqq).

Ce n'est pas seulement pour échapper à une solitude sans

1. De même que le jivâ âtman remplit le corps, cf. p. 76.

2. La divinité, c'est-à-dire Ceci (ou Brahman); les trois divinités sont la chaleur, l'eau, la nourriture, — celle-ci tenant la place de la terre.

3. *Nâmarûpa*, c'est-à-dire la réalité phénoménale, qui existe comme forme, *rûpa*, pour le principal de nos sens externes, la vue, et comme nom, *nâman*, pour le sens interne, le *manas*.

joie que l'Être s'est individualisé ; c'est aussi parce que, intelligent et sujet de toute connaissance, il veut avoir un objet à connaître : « C'est parce qu'il a voulu jouir de la vérité et du mensonge que l'Ātman suprême est devenu deux » (*Maitr. Up.* 7, 11)[1].

L'individualisation de Brahman a pour effet la manifestation de la vie dans l'univers ; individualisé, Brahman est *jīva-ātman,* l'ātman vivant : « En vérité, ce dont tous les êtres naissent, ce par quoi ils vivent, ce en quoi ils rentrent par la mort, c'est cela qu'il faut chercher, — le Brahman ! » (*Taitt. Up.* 3, 1).

§ 6. *Le monde, et sa relation avec Brahman et avec l'âme individuelle.*

On peut se représenter de deux façons la non-dualité. Ou bien, par *advaita*, on entend affirmer simplement l'identité de l'âme universelle et de l'âme individuelle, et, à côté de la notion d'âme, on laisse subsister celle de nature ou de matière ; — ou bien on pousse à ses dernières limites la logique du monisme, et l'on nie la réalité du monde objectif.

Telle qu'elle est exprimée dans les Upaniṣad, la pensée hindoue oscille entre ces deux concepts. Tantôt il semble que l'âme s'est individualisée en s'emparant de la matière pour l'animer ; tantôt au contraire, les phénomènes du monde sensible se résolvent en processus exclusivement intellectuels et subjectifs.

C'est au premier de ces points de vue que se place évidemment la Maitri-Upaniṣad dans le passage cité p. 85. Il en

1. D'après le Śatapatha-Brāhmaṇa, pour lequel la création est un sacrifice, les êtres sont créés parce que l'offrande est le moyen d'obtenir la « permanence infinie » (*ānantya*). « Brahman Svayambhu se mortifiait. Il dit : « En vérité, la permanence ne réside point dans les austérités. Eh bien ! je veux immoler mon propre moi dans les créatures, et les créatures dans mon propre moi » (*Śat. Br.* XIII, 7, 1, 1).

est de même de la Bṛhad-Āraṇyaka-Upaniṣad si, conformément à l'interprétation des Mādhyandinas, on admet qu'elle explique la connaissance par le contact de l'ātman et de la matière [1]. Ce sera la doctrine de l'une des écoles philosophiques les plus importantes, celle du Sānkhya.

Le Védanta, tout au moins la plus célèbre des sectes qui portent ce nom, a adopté l'autre manière de voir. La même thèse est implicitement contenue en bien des passages de nos Upaniṣad. L'une d'elles, la Kauṣītaki-Upaniṣad, donne même à entendre que les objets de la connaissance n'existent qu'en tant qu'ils sont connus par l'ātman. Elle enseigne, en effet, qu'il y a dix éléments de l'être, la parole, l'odorat, la forme, etc., et dix états de conscience : celui qui parle, qui sent, qui voit, etc. Les éléments de l'être ne peuvent exister sans les états de conscience correspondants, et réciproquement ; un phénomène, *rupa*, ne peut avoir lieu sans la participation des uns et des autres. « Mais cela non plus n'est pas une pluralité ! De même que la jante de la roue est fixée aux rais, et les rais au moyeu, de même, les éléments de l'être sont fixés aux états de conscience, et ceux-ci au *prāṇa* [2], et le prāṇa lui-même n'est pas autre chose que le « moi conscient », *prājñātman*. Il est toute félicité ; il ne vieillit pas, ne meurt pas, ne grandit pas par de bonnes œuvres, ni ne diminue par de mauvaises... Il est le gardien du monde, le maître du monde, le souverain du monde ; et il est mon âme, qu'on le sache ! il est mon âme, qu'on le sache ! » (3, 8).

Si l'on songe que ce qui est en quelque sorte inné dans l'homme, ce n'est point l'idéalisme, mais le réalisme, et que sa philosophie naturelle est le dualisme de la matière et de l'âme, nullement la négation de la matière, on sera amené à croire que la solution adoptée par le Sankhya est pour le moins aussi ancienne que celle qui a prévalu dans le vé-

1. *Mātrāsaṁsargaḥ*, cf. Deussen, 60 *Upan.*, p. 485 n.

2. Le *prāṇa* (souffle) est ici le principe de la vie végétative et animale.

dantisme. Mais nous sommes trop mal documentés pour trancher avec certitude la question de priorité. Ce qui est hors de toute contestation, c'est que, d'une manière générale, les Upaniṣad n'ont point abandonné le point de vue du réalisme. Loin de là, elles se montrent encore si fidèles aux vieilles idées animistes qu'elles affirment la réalité du monde perçu dans le rêve, comme celle du monde perçu en l'état de veille[1]. L'assimilation qu'elles établissent entre les deux séries de faits psychiques, a compromis, il est vrai, et d'une manière irrémédiable, la solidité de leur réalisme. Qu'au lieu de cette proposition : les perceptions de l'âme plongée dans le rêve sont semblables à celles de l'âme éveillée, on renverse les termes, et l'on dise : les perceptions de la veille ont la même valeur que celles du rêve[2], on aboutira à l'idéalisme védantique, on fera du non-moi le produit de l'illusion, de la māyā[3]. Or, les théories absolues sont trop dans le

1. Voir pages 79 et 83.

2. A en croire l'auteur, d'ailleurs très récent, du Yogasāra, toutes les Écritures révélées ou traditionnelles, comparent le monde phénoménal à un songe ; il cite ce passage : « Sache que ceci (cet univers) n'est qu'un rêve prolongé » (p. 28).

3. C'est ce qu'enseigne la Kārikā de la Māṇḍūkya-Upaniṣad. L'auteur de cette fameuse interprétation poétique, Gauḍapada, reconnaît le caractère tout subjectif des phénomènes du rêve ; il dit, par exemple : « Les éléments que nous croyons nouveaux dans un rêve viennent aussi de l'activité mentale ; et quand les dieux apparaissent à l'esprit, l'esprit ne les contemple que comme il fut instruit à leur égard » (2, 8). Gauḍapada part de là pour affirmer la subjectivité des impressions de l'âme éveillée : « (Dans le rêve comme dans la veille), l'atman, se décevant lui-même, projette son contenu sous forme de représentation ; c'est pour cela que, de part et d'autre, il reconnaît une pluralité d'êtres. Ce qui n'est que dans la conscience, il le transforme et le pose au dehors comme quelque chose de nécessaire et d'autre (que lui-même) » (2, 12 ; 13). — « La chose et sa représentation sont réciproquement la condition l'une de l'autre ; chacune à part est sans réalité ; elles n'existent que dans la conscience » (4, 67) etc.

Le philosophe chinois Tchuang-Tsé (4e siècle av. J.-C.) ne voit pas non plus de raisons pour croire que les perceptions de l'âme éveillée soient plus réelles que les illusions de nos songes. Il rêva un jour qu'il était papillon. Réveillé, il se demanda : « Suis-je un papillon qui rêve qu'il est homme ? étais-je un homme qui rêvait qu'il était papillon ? »

goût des Hindous pour que l'idéalisme pur n'ait pas fini par l'emporter dans les milieux théosophiques en général.

Mais le réalisme est tenace. Il perce jusque dans les écrits les plus pénétrés de l'esprit védantique. Après avoir affirmé avec une belle énergie que toute existence individuelle n'est qu'apparence et mensonge, la Māṇḍukya-Kārikā, sous l'influence d'habitudes intellectuelles enracinées recourt à des comparaisons qui supposent le dualisme de la matière et de l'âme : « L'ātman est semblable à l'espace infini ; le jīva, semblable à l'espace contenu dans un pot ; le pot, c'est le corps. Cette comparaison montre ce qu'il faut entendre par naître. Quand les pots sont détruits, que devient l'espace contenu dans un pot ? Il disparaît dans l'espace individuel. Ainsi fait le jīva dans l'ātman » (3, 3 ; 4).

A tout prendre, les Upaniṣad posent la réalité du monde objectif, comme elles posent la réalité de l'âme individuelle ; l'une et l'autre réalité ont leur fondement dans la réalité suprême, Brahman. A la fois cosmique et psychique, l'ātman manifeste son unité par le parallélisme du cosmos et de la psyché. « Les Écritures, dit Śankara dans son commentaire sur les Vedānta-Sūtra (p. 939), enseignent l'identité essentielle, *tattva-abheda* de ce qui est cosmique, *adhidaivata*, et de ce qui est psychique, *adhyātma*. » Et, en effet, les Upaniṣad ne se lassent pas d'insister sur cette correspondance psycho-cosmique :

« Aussi loin, en vérité, que s'étend l'espace du monde, aussi loin s'étend cet espace-ci qui est à l'intérieur du cœur » (*Chānd.* 1, 8, 3). — En tant que vent, *vāyu*, l'ātman est l'énergie qui se déploie dans la nature ; en tant que respiration, *prāṇa*, il entretient la vie dans les êtres animés [1]. — Il y a quatre puissances lumineuses subordonnées à Vāyu : le feu, le soleil, la lune et l'éclair ; il y a quatre forces psychiques qui leur correspondent une à une : la parole, la

1. Entre beaucoup de passages, il suffit de citer *Chānd. Up.* 4, 3, 1, sq. ; voir Oldenberg, *Buddha*, p. 27, 1.

vue, l'ouïe, la pensée (*Kauṣ. Up.* 2, 12, sq.). — Il y a cinq espaces cosmiques, cinq dieux de la nature, cinq classes d'êtres naturels ; il y a aussi cinq esprits vitaux, cinq organes des sens, cinq parties du corps (*Taitt. Up.* 1, 7). — Il y a trois catégories cosmiques : le nom, la forme, l'acte ; il y a trois catégories psychiques : la parole, la vision, la personne (*Bṛh.* 1, 6). — Bref, tous les éléments constitutifs du *puruṣa*-univers ont leur correspondant exact dans le *puruṣa*-homme : la terre et le corps ; le feu et la parole ; le vent et le souffle ; le soleil et l'œil ; la lune et la pensée ; le tonnerre et le son, etc., etc. Les forces morales auxquelles l'homme est soumis ont aussi leur pendant dans le macrocosme : de même qu'il y a à la fois un ātman dans la nature, et un ātman dans l'homme, il y a aussi une loi, *dharma*, et une vérité, *satya*, pour l'homme et pour le monde extérieur.

Qu'on ne croie pas d'ailleurs que les deux règnes soient simplement juxtaposés. Les éléments parallèles se nourrissent l'un de l'autre : le soleil nourrit l'œil, l'œil nourrit le soleil ; la loi objective nourrit la loi subjective, et, à son tour, est nourrie par elle. La Bṛhad-Āraṇyaka-Upaniṣad contient une série de variations sur ce thème : « La terre est le miel (*madhu*) de tous les êtres, et tous les êtres sont le miel de la terre », et il en est de même pour le feu, le soleil, le dharma, etc., (2, 5, 1-15). Cosmos et psyché ne sont, en effet, que les deux faces d'une même réalité. L'être a un lieu cosmique, le soleil, et un lieu psychique, l'œil droit; il a en même temps deux noms mystérieux, qui sont pour le soleil *ahar*, le jour, et pour l'œil droit *aham*, le moi [1]. Comme les Upaniṣad, les occultistes modernes affirment qu'il y a parallélisme et communauté de substrat entre l'organisme psychique et l'organisme cosmique : l'un et l'autre sont régis par les mêmes lois ; connaître l'un, c'est aussi connaître l'autre ; la prise que l'on peut acquérir sur l'un, est aussi une prise qu'on a sur l'autre.

1. *Bṛh.* 5, 5, 3, sq.; cf. Śankara, *Ved.-Sūtra*, p. 884.

Vrais l'un et l'autre, l'individu et le monde tirent leur vérité de Brahman, qui est le réel[1], qui est même *toute* la réalité, et non pas seulement celle qui apparaît dans l'âme individuelle et dans le monde. Car, Brahman comprend à la fois ce qui est sensible et ce qui est transcendant, l'exprimable et l'inexprimé, la conscience et l'inconscient, le réel et l'irréel (*Taitt. Up.* 2, 6). Aussi est-ce à Brahman que la Bṛhad-Āraṇyaka-Upaniṣad[2] applique, en la développant, l'énigme proposée par l'Atharva-véda : « Celui-là est plein ; plein est celui-ci. Du plein, le plein est puisé ; si, du plein, on soustrait le plein, le reste est encore le plein » (X, 8, 29). « Celui-là », c'est l'être en tant qu'énergie et puissance ; « celui-ci » l'être, en tant que phénomène ; le premier est la source profonde et la substance du second. Tous deux sont également l'infini. L'existence du monde, c'est-à-dire de l'infini actualisé, ne porte aucune atteinte à l'infini transcendant dont il est l'aspect phénoménal.

II. La Doctrine du Saṁsāra.

§ 1. *Origine de la doctrine du Saṁsāra.*

Dans l'illusion de son cœur, l'homme se croit une personne, une monade ; il se dit : « Je suis un tel ; telle chose est à moi. » Cette erreur et les actes qui en sont la conséquence inévitable l'enlacent indéfiniment dans le réseau de l'existence individuelle.

En effet, l'âme en s'individualisant est devenue limitée ; elle est devenue « jouisseuse », *bhoktar*, c'est-à-dire qu'elle est entrée en contact avec le non-moi ; elle a connu les alternatives de plaisir et de douleur ; elle a mesuré l'ins-

1. Le Śatapatha-Brahmaṇa, dont des livres entiers sont remplis de l'esprit théosophique, dit aussi : « Adorez la réalité sous le nom de Brahman » (X, 6, 3, 1).

2. *Brh.* 5, 1, 1.

tabilité et la vanité des choses finies. En un mot, elle est devenue malheureuse. Car « hors de l'*ātman* absolu, tout n'est que souffrance » ; c'est le refrain que répète la Bṛhad Āraṇyaka-Upaniṣad dans une des « lectures » dont elle est formée.

En soi, l'ātman, qui ne perd rien de son intégrité quand il entre dans les individus, ne saurait être atteint par la souffrance : « De même que le soleil, œil de l'univers, n'est pas souillé par la défectuosité des objets qui, en dehors de lui, sont perceptibles à la vue, de même l'âme une, qui est au-dedans de tous les êtres, n'est pas souillée par les misères d'un monde auquel elle est extérieure » (*Kāṭh. Up.* 5, 11). En fait, une fois qu'il est devenu vivant, *jīva-ātman*, son sort est lié à celui d'un monde contingent où règnent la douleur et l'ignorance. Comme l'enseigne Gauḍapāda, toutes les âmes étaient en principe éveillées, *ādibuddhāḥ*, et heureuses, *ādiśāntāḥ;* elles étaient à l'origine sans tache et sans ténèbres; mais devenues multiples, elles sont déchues de leur pureté primitive; vouées à la pluralité, divisées, elles sont misérables[1]. « Quand cet esprit naît et qu'il entre dans un corps, il est associé à la souffrance ; quand il sort du corps et qu'il meurt, il laisse derrière lui les maux » (*Bṛh.* 4, 3, 8).

Cet état de souffrance est d'autant plus douloureux qu'il dure indéfiniment. L'ancienne croyance vouait à la destruction les âmes qui n'étaient pas sauvées; l'enseignement des Upaniṣad les condamne à renaître sans cesse : la *nirṛti* a fait place à la métempsycose, au *saṁsāra*[2].

Cette doctrine de la métempsycose, une fois qu'elle eut pris racine dans le sol de la pensée hindoue, y a si bien prospéré qu'elle a eu tout de suite le caractère d'une de ces vérités évidentes qu'il n'est pas besoin de démontrer et qui servent au contraire de raison suffisante pour une foule

1. *Māṇḍ.-Up.-Kār.* 4, 94 ; 98.
2. Le mot *saṁsāra* exprime l'idée d'un circuit, d'une migration en cercle.

de phénomènes. Les sectes, les religions hétérodoxes, la théosophie sous toutes ses formes, l'ont inscrite au nombre de leurs dogmes fondamentaux. Et même on peut dire qu'elle est plus qu'un dogme théologique ou qu'un postulat moral. Elle est une partie intégrante de la mentalité hindoue. M. Deussen[1] raconte que, voyageant dans l'Inde, il reçut la visite d'un vénérable pandit, malheureusement frappé de cécité. Ne sachant pas que le pauvre homme était aveugle de naissance, il lui demanda quel accident lui avait fait perdre la vue. L'autre lui répondit que son infirmité était la punition de fautes commises dans une autre existence. Une conviction si forte est certainement une précieuse garantie de sérénité morale et intellectuelle. Qui la possède n'a pas besoin de se casser la tête sur les problèmes les plus troublants de la vie humaine. Pour les malheureux et les malades, cette foi peut même être la source d'une résignation qui n'a d'ailleurs rien de déprimant ni d'avilissant. Faut-il s'étonner que l'hypothèse de la métempsycose ait fait une si brillante fortune dans l'Inde... et ailleurs ?

La doctrine du saṃsāra est déjà complète dans les anciennes Upaniṣad. Dans les Védas et dans les Brāhmaṇa, elle fait défaut, ou plutôt elle n'apparaît que dans de rares passages. Si ces quelques mentions ne sont certainement pas les germes dont elle se développera plus tard, ce sont du moins d'utiles témoins de son existence dans un milieu qui tient de près aux écoles sacerdotales. C'est à ce titre que j'en rappelle quelques-uns : « Les dieux ont donné au bœuf et à la vache la vigueur qui appartient aux autres espèces. Aussi quand on mange la chair d'un bœuf ou d'une vache, c'est comme si l'on mangeait la chair de n'importe quel animal, et c'est en vérité une « marche vers la fin »[2]. Aussi l'homme qui agit ainsi risque de renaître sous la forme d'un monstre ou d'un être sur lequel courent

1. *Gesch. der Phil.* I, 2, p. 282.
2. *Antagati*, c'est-à-dire la destruction.

de mauvais propos, comme par exemple : « Il a fait avorter une femme ; il a commis un péché » (*Śat. Br.* III, 1, 2, 21). — « C'est de l'hiver en vérité que le printemps revient à la vie, car de l'hiver renaît le printemps ; celui qui sait cela naît de nouveau dans ce monde » (*ib.* I, 5, 3, 14). — « Quiconque va dans l'autre monde sans avoir échappé à la mort, le soleil[1] le fait mourir sans cesse de nouveau dans l'autre monde » (*ib.* II, 3, 3, 6). — « Ceux qui savent et qui font l'œuvre rituelle, — or c'est l'autel du feu qui est le savoir, et c'est lui aussi qui est l'œuvre, — reviennent à l'existence quand ils sont morts et revenant à l'existence, ils obtiennent la vie immortelle. Mais ceux qui ne savent ni ne font cette œuvre, reviennent à l'existence quand ils meurent et deviennent toujours à nouveau la nourriture de la mort » (*ib.* X, 4,3, 10).

Ces textes sont, en somme, peu significatifs ; ils le sont même d'autant moins que tous nous viennent du Śatapatha-Brāhmaṇa, un ouvrage relativement récent, où l'on a relevé en grand nombre les traces de l'influence exercée par l'enseignement des Upaniṣad.

De ce que la doctrine de la transmigration est absente, ou peu s'en faut, de la littérature proprement brahmanique, faut-il conclure que les auteurs des Upaniṣad l'ont trouvée tout élaborée, sinon dans un milieu anaryen, en tout cas dans des cercles autres que ceux où s'est formée la théorie du sacrifice ? C'est une thèse qu'on a souvent soutenue, mais sans qu'on ait réussi à la rendre vraisemblable.

Il n'y a rien dans le principe même de la métempsycose qui ne puisse s'expliquer par l'évolution naturelle d'idées spécifiquement hindoues et brahmaniques. En outre, dans la manière dont les anciennes Upaniṣad se sont représenté le processus des reviviscences, il y a eu trop d'hésitations, de divergences, d'ébauches suivies de dessins plus complètement poussés, pour que cette élaboration ne soit pas tout

1. En effet, la succession des jours et des nuits détruit lentement la récompense de ses bonnes œuvres.

entière le fait des penseurs brahmaniques eux-mêmes. Quand une croyance complexe et précise passe d'un cercle à l'autre, celui qui la reçoit la prend telle quelle, en bloc, ou tout au moins arrêtée dans ses contours principaux.

Essayons donc de retrouver les éléments qui se sont associés pour produire cette doctrine originale et féconde.

Un de ces éléments, c'est l'animisme qui l'a fourni. La croyance qu'immédiatement après la mort, l'âme d'un défunt va se loger dans le corps d'un nouveau-né ou d'un animal, a été signalée chez une foule de peuples. Les légendes populaires prouvent qu'elle a existé chez les Hindous. Comme nous la trouvons presque partout liée à un ensemble d'idées et de pratiques qui constituent ce qu'on appelle la civilisation primitive, il est bien probable qu'elle a précédé dans l'Inde l'apparition de la croyance au saṁsāra. Si elle l'a précédée, il devient évident qu'elle a préparé les esprits à la recevoir.

En outre, la conception brahmanique du sacrifice a dû contribuer pour sa part à la formation de la nouvelle doctrine. Le sacrifice, en effet, fait monter le sacrifiant dans le ciel, dans le séjour de l'immortalité ; mais comme son temps n'est pas encore venu, et que la terre a bien des charmes, il redescend ici-bas, et, pour plus de sûreté, s'acquitte de certaines cérémonies qui facilitent son retour [1]. Ce n'est que quand il aura vécu « toute » sa vie qu'il restera au ciel. Il y a donc pour celui qui n'a pas encore achevé le cycle sacrificiel une série d'ascensions et de descentes, qui a pu très naturellement faire naître l'idée qu'un défunt était astreint à suppléer par une nouvelle existence à ce que sa vie antérieure avait d'incomplet ou de défectueux.

De plus, c'est une idée très ancienne que la vie descend du ciel sous forme aqueuse ou ignée, féconde la terre, entre dans les plantes, passe des plantes dans les animaux, des

1. Les Brâhmaṇa, à côté des rites d'ascension, prescrivent expressément des rites de « descente ». Voir, par exemple, *Ait. Br.* XVIII, 7 ; *Śat. Br.* IX, 1, 3, 32, sqq.

animaux dans l'homme ; après leur mort, les hommes sont emportés au ciel par le feu du bûcher, et alimentent ainsi l'immense réservoir de la vie universelle. La croissance et le décroît de la lune sont précisément causés par l'afflux et l'écoulement de substance qui résultent de cette circulation perpétuelle. On peut suivre très aisément la trace de ces croyances dans les hymnes et dans les Brāhmaṇa ; mais ce sont surtout les Upaniṣad qui s'intéressent au circuit cosmique qui, par une série d'étapes, fait sortir la mort de la vie, et la vie de la mort. Qu'on en vînt à établir un lien psychologique et moral entre deux vies consécutives, et la doctrine de la métempsycose se trouvait constituée en ses éléments essentiels.

Dans la théorie du saṁsāra, l'idée morale n'est point un élément surajouté à d'autres déjà existants ; elle en est au contraire le noyau central. Par sa présence, ce dogme devient une solution du problème du mal, et donne satisfaction à un besoin de justice qui semble avoir été de vieille date enraciné dans le cœur des Hindous. Mais pourquoi les brahmanes, et tout spécialement ceux qui étaient en quête d'une méthode de salut plus spirituelle que l'observance de rites traditionnels, ne seraient-ils pas venus d'eux-mêmes à se poser ce problème moral et à le résoudre par l'hypothèse de la métempsycose ? Sans doute, les questions éthiques n'occupent point, tant s'en faut, une place dominante dans les programmes des écoles brahmaniques ; mais rien n'empêche de croire que c'est le mouvement naturel d'une réflexion méditant sur les conséquences de prémisses une fois admises, qui a fait surgir devant les esprits la question de l'origine et de la légitimité du mal dans le monde et dans la société humaine. La probabilité se convertira en certitude, si l'on arrive jamais à déterminer dans quel ordre et selon quels rapports de filiation les grandes doctrines se sont succédé dans l'histoire de la pensée hindoue, et si l'on réussit à prouver que la doctrine du Brahman a précédé dans le temps celle de la métempsycose. Celle-ci se trouve tel-

lement impliquée dans la première que son origine hindoue, et même brahmanique, ne pourra plus être sérieusement discutée.

En effet, toutes les âmes individuelles sont identiques à Brahman. Elles sont donc, quant à leur essence, identiques entre elles. Comment expliquer que, dès la naissance, elles se montrent infiniment diverses de nature et de destinée ? Ces différences apparentes ne peuvent évidemment se concilier avec l'idée de justice que par une cause antérieure à la naissance, donc par les actes de chaque âme dans une précédente existence. De même, sa conduite présente déterminera sa condition dans une vie subséquente. Aucune raison pour que cela finisse jamais, à moins que l'âme ne se dépouille de cette individualité qui fait d'elle une cause, et n'échappe ainsi à la conséquence de ses actions.

En résumé, on peut dire que, par leur théorie du saṁsāra, les Upaniṣad ont utilisé des croyances universellement animistes et des idées que la doctrine du sacrifice avait déjà plus ou moins vulgarisées, pour rendre compte soit des différences de condition, soit des prédispositions physiques, intellectuelles et morales qui se montrent chez l'homme dès le début de son existence : « Au moment de la mort, les esprits vitaux viennent de tous les organes du corps s'unir à l'âme, qui se concentre dans le cœur. La pointe du cœur s'illumine, et l'âme, ainsi guidée, quitte le corps pour aller animer un autre corps... A ce moment, le savoir et les œuvres se saisissent du défunt, et aussi son expérience acquise (dans l'existence précédente). Comme une chenille arrivée à l'extrémité de la feuille, rampe vers une autre feuille pour la ronger à son tour, de même l'âme, après qu'elle s'est (momentanément) débarrassée de son corps et de son ignorance, recommence et passe en un autre corps... Selon qu'un homme agit, selon qu'il se comporte, ainsi naît-il ; quiconque a fait le bien, naît bon ; quiconque a fait le mal, naît mauvais ; par l'œuvre vertueuse, il naît vertueux ; par l'œuvre méchante, il naît méchant. Il est dit : « L'homme

» est fait de désir; comme est son désir, ainsi est son intelli-
» gence; comme est son intelligence, ainsi est son œuvre;
» comme est son œuvre, ainsi advient-il de lui... Quiconque
» est arrivé au terme des œuvres qu'il accomplit ici-bas,
» revient du monde de là-bas dans ce monde-ci de l'œuvre. »
Brh. 4, 4, 1,sqq.)— « O Yājñavalkya, dit le brahmane Ārtabhāga, quand, après la mort de l'homme, sa parole s'unit au feu, son haleine au vent, son œil au soleil, son intelligence à la lune, son oreille aux points cardinaux, son corps à la terre, son âme à l'espace, les poils de son corps aux arbres, son sang et sa semence à l'eau, — où se trouve l'homme? — Yājñavalkya lui dit: « Ārtabhāga, mon cher, prends ma main; c'est un point qu'il nous faut discuter dans la solitude, et non pas ici dans une assemblée. » Et tous deux sortirent et discutèrent. Ce qu'ils dirent, ce fut l'œuvre; ce qu'ils célébrèrent, ce fut l'œuvre. En vérité, on devient bon par une bonne œuvre, mauvais par une mauvaise » (*Brh.* 3, 2, 13).

Puisque tout acte est une cause, et une source de vie individuelle, puisque l'acte rituel ne saurait faire exception à cette loi universelle, il s'ensuit que les sacrifices et le savoir qui les concerne, ne font qu'engager toujours plus dans le saṁsāra : « Regardant le sacrifice et les œuvres comme ce qu'il y a de suprême, ne connaissant pour eux-mêmes rien d'autre, rien de meilleur, les insensés jouissent pendant un temps sur le dos du ciel; et puis, ils retombent dans ce monde, et plus bas encore » (*Muṇḍ.* 1, 2, 10).

§ 2. *Le mécanisme de la métempsycose.*

Ainsi que je l'ai déjà dit, les auteurs des Upaniṣad ne se représentent pas tous de la même manière le jeu de cette force qui se manifeste par le saṁsāra. Il serait oiseux de

passer en revue ces divergences [1]. Il suffit sans doute de faire à leur sujet quelques observations.

On sent dans plusieurs des textes relatifs à cette doctrine le désir de la concilier avec les idées traditionnelles. C'était, par exemple, une croyance très répandue que les mânes allaient jouir dans la lune de la récompense de leurs actions. A côté de passages où le défunt recommence immédiatement une vie nouvelle dont la qualité est déterminée par la nature de ses actes antérieurs [2], il y en a d'autres qui combinent le saṁsāra avec un séjour dans la lune, où tantôt les bons (*Bṛh. Ār. Up.* ; *Chând. Up.*), tantôt tous les défunts (*Kauṣ. Up.*), vont pendant un temps jouir du fruit de leur vie passée. Cela n'empêche pas l'existence subséquente d'être aussi la sanction de celle qui l'a précédée, de sorte que cette contamination de doctrines aboutit à doubler la récompense ou la punition.

Sur la correspondance établie entre les conditions de deux vies successives, les Upaniṣad se contentent des formules les plus vagues : le bon renaît bon ; le méchant renaît méchant. On ne trouve là rien qui ressemble même de loin aux indications précises des légendes bouddhiques ou sectaires [3]. D'ailleurs, la tendance ésotérique de ces traités fait qu'on s'occupe peu de ce qui concerne le commun des hommes. L'intérêt se porte sur la destinée promise aux différentes catégories de gens méritants, suivant qu'ils ont fait preuve de savoir, de foi, de fidélité dans l'accomplissement des rites. Çà et là une brève remarque envoie les

1. On les trouvera brièvement discutées dans Deussen, 60 *Upaniṣ.*, p. 137, sqq.

2. Par ex., *Bṛh.* 4, 4, 1, cité un peu plus haut.

3. Remarquons cependant que, dans l'une des plus importantes Upaniṣad, on trouve une allusion expresse à une légende tout à fait semblable à celles qui foisonnent dans les littératures bouddhique et sectaire : « Un jour, Janaka, le roi des Vidéhas, dit à Buḍila Âśvatarâśvî : « Comment se fait-il que toi, qui te donnes comme ayant la *gāyatrī* (c'est-à-dire la strophe sainte dont la connaissance est particulièrement salutaire), tu sois devenu un éléphant chargé de lourds fardeaux ? » La réponse, c'est que Buḍila enseignait la formule sans en connaître la « bouche », le feu du sacrifice (*Bṛh.* 5, 15, 11).

damnés dans un monde inférieur : « Ceux qui ont ici une vie plaisante, ont la perspective de naître dans un sein maternel plaisant, un sein de brahmane, de kṣatriya ou de vaiśya ; mais ceux qui ont eu ici une vie puante, ont la perspective de renaître dans un sein maternel puant : chien, pourceau, Caṇḍāla » (*Chānd.* 5, 10, 7). — La lune est la porte du ciel. Si l'on peut répondre à ses questions [1], elle ouvre le chemin du monde céleste. Mais elle fait redescendre sur cette terre, sous forme de pluie, celui qui n'a pas subi cette épreuve avec succès. Et celui-ci, selon son œuvre et selon son savoir, renaît en ce lieu ou en cet autre, avec un corps de ver, de mouche, de poisson, d'oiseau, de lion, de sanglier, de tigre, d'homme, etc. (*Kauṣ. Up.* I, 2) [2].

Le caractère le plus frappant que présente dans l'Inde la doctrine de la transmigration, c'est qu'elle s'y est associée à une conception pessimiste de la vie. Bien loin de paraître rassurante, la perspective d'une succession indéfinie d'existences, a passé pour être une aggravation de la misère humaine. Les Grecs, comme on sait, ont attaché un tout autre sens à la métempsycose. Dans l'orphisme, dans les écoles qui se réclamaient plus ou moins directement de Pythagore et de Platon, on a pu haïr l'existence actuelle dans l'idée que l'âme, prisonnière et souillée par d'impurs contacts, y expie douloureusement d'anciennes fautes ; on a pu même considérer l'obligation de passer par une longue suite de vies comme une calamité qui retarde le bienheureux moment du retour de l'âme au sein de la Divinité. Toujours est-il que les Grecs qui croyaient à la métempsycose, ont toujours admis qu'elle était la condition même de l'épuration progressive de l'âme déchue, et de son ascension vers la source de toute lumière et de toute bonté. L'idée de transmigration évoquait donc en Grèce les plus consolantes espérances. Et quand, au XIX[e] siècle, Ch. Fourier a tenté de

1. Voir plus bas, page 114.
2. Voir aussi *Kāṭh. Up.* 5, 7.

remettre en honneur la doctrine de la métempsycose, c'était pour ouvrir à ses adeptes une réconfortante perspective de perfectionnement indéfini. Ne déclarait-il pas que cette croyance répond aux secrètes aspirations de l'âme humaine ? « Bien qu'on soit parvenu, disait-il, à ridiculiser la métempsycose, elle n'est pas moins un désir général, dont l'expression mal déguisée échappe à chaque instant à tous ceux qui sont au déclin de l'âge. Il n'est pas un vieillard qui, jetant un coup d'œil sur les disgrâces de la vie, ne vote à mot couvert pour la métempsycose, en disant : Il faudrait pouvoir renaître avec l'expérience qu'on a acquise, avec notre connaissance des écueils du monde et de la fausseté des hommes »[1]. Leur tendance optimiste différencie donc très nettement de la doctrine hindoue les manifestations ordinaires de la croyance en la métempsycose. Par suite de quelle association d'idées a-t-elle pris dans l'Inde l'aspect que nous lui connaissons, c'est ce qu'il nous faut rapidement examiner.

Notons tout d'abord que le point de départ des idées relatives à la destinée d'outre-tombe fut le même dans le monde gréco-romain et dans l'Inde ; nous constatons de part et d'autre un égal attachement à l'existence. S'il y a une différence, nous la trouvons en ce que, chez les Grecs et chez les Romains, l'amour de la vie s'exprime d'une manière beaucoup plus mélancolique que dans la littérature brahmanique. Qu'on y regarde de près, en effet, on reconnaîtra que l'amertume avec laquelle on parle de l'existence vient presque toujours de ce qu'on trouve qu'elle aboutit trop vite à une mort dont on n'attend pas grand'chose de bon. Les épithètes qui retentissent si douloureusement dans les poèmes d'Homère et de Virgile, et qui sont d'autant plus éloquentes que, descriptives, elles sont censées caractériser une manière d'être constante[2], ces épithètes ne

1. *Théorie de l'unité universelle*, tome II, p. 313.

2. ὀϊζυροῖσι βροτοῖσιν, *Il.* XIII, 569 ; δειλοῖσι βροτοῖσιν, *Il.* XXII, 31. — Mortalibus aegris, *Georg.* I, 237 ; miseris mortalibus, *Aen.* XI, 182. L'homme

condamnent la vie que parce que la mort projette d'avance son ombre sur elle ; aussi n'expriment-elles que mieux l'attachement à une existence plus précieuse parce qu'elle est plus courte[1]. Que l'orphisme vienne par conséquent apporter à ces cœurs troublés la promesse d'une vie indéfiniment renouvelée, on y verra un motif d'espérer et de se réjouir.

L'amour de la vie n'est pas moins vif chez les Hindous de l'âge postvédique. Dans les anciennes Upaniṣad encore, les témoignages abondent du désir qu'on ressent de voir l'existence durer aussi longtemps que possible. C'est ainsi que la Chāndogya-Upaniṣad, exaltant successivement les divers *sāman* qui sont chantés dans le sacrifice du Soma, se complaît à montrer leur étroite association avec les phénomènes de la vie psychique et cosmique, et conclut en disant que quiconque sait que le *gāyatra* et les autres chants sont ainsi « tissus » (*prota*) dans les souffles vitaux, etc., obtient pleine vie, longue vie, grandit en postérité, en bétail et en gloire (2,11-20). — Une autre Upaniṣad prescrit à un père qui revient de voyage de baiser la tête de son fils, en ayant soin de le nommer et de prononcer une formule déterminée ; ce rite assure à l'enfant une vie de cent automnes (*Kauṣ Up*. 2. 11).

Ce n'est pas la vie qu'on hait, c'est la mort. C'est Mṛtyu que la Bṛhad-Āraṇyaka-Upaniṣad appelle[2] le méchant, *pāpman*, comme avaient déjà fait les Brāhmaṇa. Ce sentiment d'horreur, l'auteur de la Kāṭhaka Upaniṣad l'exprime avec une éloquence aussi amère que Lucrèce dans le passage que

est en effet, au dire de Zeus, le plus misérable des êtres qui respirent et qui rampent sur la terre (*Il.* XVII, 446, sq.).

1 C'est ce qu'a rendu admirablement Lucrèce dans les vers bien connus : « Metus... ille... Acheruntis..., Funditus humanam qui vitam turbat ab imo, Omnia suffundens mortis nigrore, neque ullam Esse voluptatem liquidam puramque relinquit » (III, 37, sqq.). — Comme le dit le même poète, si le vulgaire attribue aux dieux un bonheur parfait, c'est qu'ils ne sont jamais tourmentés par la crainte de la mort : « fortunisque ideo longe praestare putabant Quod mortis timor haut quemquam vexaret eorum (V, 1079, sq.).

2. Par exemple, 1, 3, 9.

j'ai rappelé tout à l'heure : « O mort ! la pensée du lendemain, voilà ce qui consume l'énergie de l'être mortel. Même vécue tout entière, la vie est peu de chose... L'homme ne saurait trouver son plaisir dans la richesse. Jouirons-nous de la richesse après que nous t'avons vue?... Vivrons-nous, tant que tu régneras sur nous?... Qui donc, attachant sa pensée aux couleurs, aux voluptés, aux plaisirs, trouverait du charme à une vie très longue, quand en face de l'indestructibilité des êtres immortels, il se connaît ici-bas vieillissant et voué à la mort? » (1,26-28).

Il est donc naturel que le point de vue où se placèrent d'abord les auteurs des Upaniṣad soit à peu près celui des mystes de la Grèce. Déjà le Śatapatha-Brāhmaṇa, dans un des rares passages où il fait allusion au saṁsāra, envisage le retour à l'existence comme un bienfait : « Le printemps revient à la vie en naissant de l'hiver ; qui le sait, en vérité, renaît dans ce monde » I, 5, 3, 14). Quand la Chāndogya-Upaniṣad fait de la « foi » un des chaînons du saṁsāra, bien qu'il s'agisse encore de l'efficacité des rites, elle n'entend discréditer ni la foi, ni la récompense qui y est attachée. Sans doute, les deux plus importantes Upaniṣad, la Bṛhad-Āraṇyaka et la Chāndogya, distinguent entre le « chemin des dieux » ouvert à ceux qui ont eu la foi et le savoir, et pratiqué l'ascétisme, et le « chemin des Pères » par lequel passent ceux qui ont vécu de la vie de chef de famille, et rempli consciencieusement leurs devoirs rituels : les premiers ne reviennent pas à l'existence, mais vont s'unir à Brahman ; les autres recommencent une vie nouvelle. Mais aucun des deux ouvrages ne prend occasion de cette différence pour maudire la vie. Au contraire, les deux Upaniṣad admettent, expressément un troisième lieu pour les êtres vils et infimes qui passent sans transition de vie à trépas, et de trépas à une seconde vie, et dont on dit : « Vis et meurs » : « Ceux qui savent, qui ont la foi et la vérité, arrivent dans la région de l'éclair d'où ils sont conduits dans le monde de Brahman ; de là, point de retour. — Ceux qui se sont assuré un séjour

par les sacrifices, les aumônes, les mortifications, arrivent dans la lune ; ils y sont la pâture des dieux ; puis ils reviennent sur cette terre, naissent de nouveau pour les mondes ; et, de cette manière, ils transmigrent en cercle. — Ceux qui ne connaissent aucun des deux chemins deviennent l'un de ces animaux qui rampent, qui voltigent ou qui mordent » (*Brh.* 6, 1, 18, sq. ; *Chând.* 5, 10).

Il faut reconnaître cependant qu'on rencontre très rarement dans nos textes l'expression d'un sentiment de satisfaction, ou même d'indifférence, à la pensée que la vie actuelle n'est qu'un anneau dans la longue chaîne des existences. Très vite, l'Inde a attaché au mot de saṁsāra l'idée d'une souffrance intolérable dont il faut affranchir l'être humain. Les mêmes écrits qui nous ont fourni des passages où s'expriment l'amour de l'existence et la haine de la mort, dénoncent ailleurs la vie comme mauvaise en soi, et saluent la mort comme une délivrance : « Cet esprit [1], en naissant, en se revêtant d'un corps, s'unit à la souffrance ; quand, en mourant, il quitte le corps, il s'affranchit de la souffrance, manifestation de la mort » (*Brh.* 4, 3, 8)[2].

La vie n'est que déception et douleur. Cette plainte qui remplira la littérature sacrée des Bouddhistes et de bien des sectes hindoues, qui s'est exprimée non sans vigueur au premier chapitre de la Maitri-Upaniṣad [3] et qui très vite a

1. *Puruṣa*, un des noms usuels de l'atman.

2. Le *Śat. Br.* avait déjà dit : « L'homme est uni au mal comme à son ombre » (II, 2, 3, 10). Mais il n'y avait là qu'une figure ; il fallait dire pourquoi il est convenable d'établir les feux au milieu du jour ; on a donc établi une relation entre l'ombre, toute petite à midi, et le mal qui est détruit par ce rite.

3. Je reproduis, en l'abrégeant, cette déclamation-type : « Dans ce corps qui n'est qu'un tas d'os, de peaux, de tendons, de moelle et de chair ; dans ce corps puant et sans consistance, comment pourrait-on éprouver de la joie ? — Dans ce corps sur lequel règnent la colère, l'illusion, la crainte, l'envie, la faim, la maladie, la mort, le chagrin, comment pourrait-on éprouver de la joie ?... Et nous voyons que tout cet univers est périssable, comme ces taons, ces mouches, ces herbes et ces arbres, qui naissent et qui périssent... A quoi bon parler de ceux-ci ? N'y a-t-il pas eu de grands, de valeureux héros, des conquérants du monde, qui, sous les yeux de leurs pa-

revêtu l'apparence d'un cliché, ce sont évidemment des raisons toutes théoriques qui l'ont inspirée à l'origine, et non pas la haine ou le dégoût de la vie, telle qu'elle était dans la réalité. Il est vrai qu'il n'est pas besoin de répéter longtemps à soi-même et aux autres que la vie est mauvaise, pour qu'elle paraisse vraiment telle et pour qu'on la prenne en horreur.

La vie est mauvaise parce qu'elle recommence toujours à nouveau. Une existence engendre une autre existence avec la même nécessité qu'un jour engendre le jour suivant. Cela est vrai de la vie de l'univers comme de la vie de l'individu. Les périodes s'enchaînent aux périodes, et quand un cycle est terminé, le cycle reprend à nouveaux frais. La notion d'un progrès, d'une ascension collective ou individuelle de l'humanité est absolument étrangère à cette conception du monde [1]. En somme, la vie n'est qu'un éternel piétinement sur place, où rien n'est acquis, rien n'est définitif. Dans ces conditions, le renouvellement de l'existence a dû vite apparaître comme une condamnation à l'avortement perpétuel. Et comme non seulement l'ensemble, mais les parties qui le constituent, sont incomplètes, relatives, caduques et trompeuses, la déception totale est faite d'une infinité de

rents, ont dû renoncer à leur splendeur et s'en aller de ce monde dans l'autre? ...Ne voyons-nous pas de vastes mers qui se dessèchent, des montagnes qui s'écroulent, l'étoile polaire qui chancelle, la terre qui s'affaisse, et les dieux qui sont délogés de leur séjour?... Dans un monde où de telles choses se passent, comment pourrait-on éprouver de la joie?... Et celui qui est rassasié du monde, doit toujours et toujours revenir y vivre ! » — Il faut reconnaître que cette allusion finale au saṁsara, présenté comme venant mettre le comble aux misères de l'existence, est amenée d'une manière très inattendue. La mention des anciens héros et des conquérants ne la faisait en tout cas pas prévoir. N'est-ce pas une indication que, dans le dessin primitif de ce morceau, abstraction était faite de la métempsycose, et que par conséquent, si la vie apparaissait mauvaise, le saṁsāra n'y était encore pour rien ?

1. Remarquons pourtant que le Śatapatha-Brahmaṇa a dit un mot qui est presque une définition du progrès : *tac-chvaḥ-śreyasam uttarāvat* « l'avancement vers un lendemain meilleur » ; c'est l'établissement des feux, accompli suivant les rites, qui assure à l'individu une amélioration de son sort (II, 1, 1. 13). Dans *Taitt. Br.* II, 2, 9, 10, un des surnoms donnés à Brahman est *śvo-vasyasa*, « qui procure un meilleur lendemain ».

déceptions partielles. « Les sages, qui connaissent ce qui est immortel, ne cherchent pas ici-bas, dans ce qui change sans cesse, ce qui est immuable » (*Kath. Up.*, 4, 2). Comme on a raison d'aspirer à quitter un monde ainsi fait, pour trouver enfin le repos dans l'absolu, dans le seul être qui soit permanent et vrai ; et de s'assurer un salut qui prémunisse non plus contre une seconde mort, mais contre une seconde vie trop semblable à la première !

III. La Doctrine du Mokṣa

La félicité parfaite et définitive, c'est dans le sein du Brahman qu'on la trouve, et ce n'est que là : « Cet état de béate tranquillité qui se réalise après la sortie du corps et l'entrée dans la souveraine lumière, cet état où l'âme apparait avec sa forme à elle (sa forme pure), c'est l'ātman, c'est l'être immortel, exempt de crainte, c'est Brahman, et son nom est Réalité » (*Chānd.* 8, 3, 4). Puisque, en effet, la souffrance nait de l'individualisation, si la cause cesse, la souffrance est supprimée. Réunie à l'absolu, l'âme individuelle obtient l'apaisement. La vie contingente était comme un barrage[1] : le barrage est franchi, l'âme a atteint l'autre bord. « Le sage qui a contemplé l'âme incorporelle qui est dans les corps, l'âme stable qui est dans les choses instables, l'âme grande et subtile, ce sage n'a plus de tourment » (*Kāṭh. Up.* 2, 22). — L'ātman n'a pas de second ; uni à l'atman, quelle crainte pourrait-on éprouver? « C'est d'un autre que soi qu'on a peur. »

La délivrance de la vie individualisée, tel est le but auquel l'âme doit tendre ; comment y parviendra-t-elle ?

1. Le *setu*, de *Chānd.* 8, 4 ; *Brh.* 4, 4, 22.

§ 1. *Les œuvres et le salut.*

Les anciennes Upaniṣad ne sont pas encore dégagées de la tradition théologique. Il ne faut donc pas trop s'étonner de ce que certaines d'entre elles prescrivent, pour l'acquisition du salut, des œuvres déterminées, non pas à titre préparatoire, ce qui n'aurait rien que de naturel, mais parce qu'elles assurent directement la libération du saṁsāra. La Chāndogya-Upaniṣad, par exemple, comme feront les Dharmaśāstra, promet expressément le salut à celui qui s'est fidèlement acquitté de ses devoirs de maître de maison : « Quiconque, après avoir étudié le Véda selon les prescriptions, profitant pour cela du temps que lui laisse le travail à faire pour son maître, quitte celui-ci pour retourner dans sa maison, devient lui-même chef de famille, se livre à l'étude du Véda, élève des (fils et des disciples) pieux, amène tous ses organes à l'état de paix dans l'ātman, ne blesse aucun être si ce n'est sur l'emplacement sacré, — en vérité, s'il a persévéré toute sa vie dans cette conduite, il entre dans le monde de Brahman et ne revient plus à l'existence » (8, 15).

Mais cette note se fait entendre rarement dans les Upaniṣad ; la doctrine à peu près constante, c'est au contraire que les œuvres sont inutiles pour obtenir l'union avec Brahman. Tout acte est une cause, et se traduit nécessairement par un accroissement de vie individuelle ; loin d'être salutaires, les œuvres ne font qu'engager toujours plus les âmes dans les entraves de l'existence.

Sans doute les bonnes actions trouvent leur récompense ; mais cette récompense est transitoire, comme l'œuvre elle-même ; ce qui est transitoire ne saurait être le salut : « Je le sais, ce qu'on appelle « trésor » n'est point éternel ; ce n'est pas avec des choses instables qu'on acquiert ce qui est stable » (*Kāṭh. Up.* 2, 10). Les actes rituels eux-mêmes

n'ont qu'une valeur relative. Bien que les Upaniṣad admettent l'utilité provisoire du sacrifice et de l'étude du Véda[1], il n'en demeure pas moins vrai que ce qui est relatif n'est pas plus salutaire que ce qui est transitoire : « Celui qui ne sachant pas cela[2], sacrifie dans le feu, fait comme un homme qui enlèverait les charbons et sacrifierait dans la cendre. Mais celui qui, sachant cela, sacrifie dans tous les mondes, dans tous les êtres, dans toutes les âmes..., quand même il donnerait le relief du sacrifice à un Caṇḍāla[3], n'en n'aurait pas moins sacrifié à l'Ātman Vaiśvānara » (*Chānd.* 5, 24). Une autre Upaniṣad ne ménage pas son ironie à l'égard de ceux qui se flattent de gagner le salut au moyen de sacrifices : « Celui qui accomplit l'œuvre (rituelle) pendant que brillent les flammes du feu sacré, et qui offre à temps les libations, celles-ci le conduisent, rayons solaires, là-haut où trône le maître des dieux : « Viens avec nous ! viens » disent les brillantes libations tandis qu'elles emportent là-haut le sacrifiant sur les rayons du soleil. Elles le célèbrent, lui adressent ces paroles amicales : « Là haut t'attend le saint monde de Brahman, récompense des bonnes actions... » Les fous ! C'est à cela qu'ils tendent comme s'il n'y avait rien de meilleur. Aussi tombent-ils de nouveau au pouvoir de la vieillesse et de la mort. Ils tiennent les sacrifices et les œuvres pour ce qu'il y a de

1. Je rappelle que plusieurs d'entre elles débutent par l'interprétation, symbolique il est vrai, de cérémonies du culte. Quant à l'étude des Ecritures, les anciennes Upaniṣad l'ont prescrite avec insistance. C'est ainsi que la *Taitt. Up.*, qui a dressé une liste de douze obligations imposées à l'homme pieux, — droiture, véracité, continence, hospitalité, etc., — ajoute à chacun de ces devoirs l'injonction, répétée douze fois par conséquent, d'étudier et d'enseigner le Véda.

2. « Cela », c'est la doctrine de l'Ātman Vaiśvānara, de l'âme immanente dans tous les êtres.

3. Pour qu'on comprenne toute la portée de cette phrase, il faut se rappeler, d'une part, que le relief est la part réservée aux brahmanes, et qu'il est, par conséquent, particulièrement sacré et efficace ; d'autre part, que les *Caṇḍāla* forment la classe la plus méprisée de la société hindoue, et qu'ils sont, à cause de leur impureté, exclus de toutes les cérémonies brahmaniques. Donner le relief à un Caṇḍāla, c'est, au point de vue brahmanique, commettre un sacrilège doublement abominable.

meilleur. Les insensés ! Après avoir joui de leurs œuvres sur le dos du ciel, ils reviennent en ce monde et plus bas » (*Muṇḍ. Up.* 1, 2, sqq.). — En effet « tout comme, ici-bas, passe le monde gagné par les œuvres, ainsi passe dans l'au-delà le monde gagné par la vie pieuse » (*Chānd.* 8, 1, 6).

Il y a une catégorie d'œuvres pour lesquelles l'Inde a de tout temps professé une estime particulière, ce sont les œuvres ascétiques, le renoncement sous ses diverses formes. Le Rigvéda célèbre déjà l'ascétisme d'une manière enthousiaste. Les Upaniṣad ne pouvaient manquer de reconnaître une certaine légitimité à des exercices qui tendent à détruire les instincts naturels, et qui mettent en pratique la doctrine de la vanité des choses terrestres. Bien qu'en possession déjà de la connaissance suprême, le sage Yājñavalkya quitte son foyer pour détruire en lui les derniers vestiges de sensualité (*Brh.* 4, 5, 1). La Praśna-Upaniṣad, qui nie la valeur absolue du sacrifice, attache, en revanche, une grande importance aux mortifications, un point de vue qui sera celui de la plupart des religions sectaires : « Prajāpati est l'année ; dans l'année, il y a deux voies (du soleil), l'une vers le nord, l'autre vers le sud. Ceux qui sacrifient, conquièrent la lune pour séjour ; ceux-ci reviennent à l'existence ; c'est le chemin du sud, celui que prennent les hommes qui veulent une postérité. Par le chemin du nord, quand on a cherché l'ātman au moyen des mortifications, de la continence, de la foi et du savoir, on conquiert le soleil. C'est là l'immortel, l'exempt de crainte, l'asile suprême. De là on ne revient pas » (1, 10).

Et pourtant, parmi les pratiques recommandées par les anciennes Upaniṣad, l'ascétisme occupe une place relativement peu importante. On pourrait même croire que, s'il y est encore prescrit, cela vient surtout de ce qu'en Inde, comme à peu près partout, certains exercices et certaines prohibitions ont été imposés à quiconque voulait être soit consacré, soit initié. Mais l'ascétisme ne saurait produire de fruit définitif ; il ne peut, par conséquent, être la vraie voie

du salut : « En vérité, celui qui, ne connaissant pas l'Être éternel, sacrifie dans ce monde, offre des libations et se mortifie, fût-ce pendant des milliers d'années, n'obtient qu'un séjour limité » (*Brh.* 3, 8, 10).

Il n'y a pas lieu de s'étonner de l'espèce de dédain que les auteurs des Upaniṣad semblent avoir eu pour les austérités. L'ascétisme hindou n'a jamais complètement renié ses origines animistes. Il n'est point né, comme l'ascétisme chrétien, d'un besoin d'expiation, de rachat de soi-même ou d'autrui ; il ne se propose pas tant l'amélioration religieuse de l'individu ou la justification de la communauté que la conquête de pouvoirs surnaturels. Or, si le pessimisme des Upaniṣad, plus théorique que vraiment vécu, n'a pu évoquer chez qui que ce soit le douloureux sentiment de la misère morale de l'homme, et l'ardent désir de se sauver soi-même et de sauver les autres au prix de n'importe quel sacrifice, — d'autre part, et il faut le dire à l'honneur des cercles d'où sont sortis ces traités, le but proposé aux efforts de l'initié n'est ni la richesse, ni les honneurs, ni la puissance, ni l'acquisition de facultés surnaturelles, mais la possession d'avantages tout spirituels. Sans doute, il peut arriver qu'une ancienne Upaniṣad, comme celle des Chandoga, promette à celui qui a trouvé l'ātman la satisfaction miraculeuse de tous ses désirs [1]. Mais ces passages sont si peu en harmonie avec l'esprit qui règne en général dans ces ouvrages, qu'on ne peut se défendre de l'impression qu'on a affaire soit à un élément parasite, soit à une survivance, comme il s'en trouve nécessairement dans des écrits qui sont demeurés sous l'influence de la tradition, et dont la dialectique est fort peu serrée.

1. *Chānd.* 8, 2-12; voir aussi *Kauṣ-Up.* 2, 3.

§ 2. *Le salut par le savoir.*

Les qualités morales et les mérites rituels et ascétiques ont une valeur propédeutique ; ils constituent des étapes sur la voie salutaire : « Celui qui ne renonce pas au péché, celui qui n'est pas apaisé, dont le cœur est inquiet ou distrait, ne saurait arriver à Brahman par la connaissance » (*Kāṭh. Up.* 2, 25). — « Il y a trois degrés dans le devoir de religion. Le sacrifice, la lecture du Véda, l'aumône, voilà le premier degré. L'ascétisme est le second. Le troisième est l'état de celui qui cherche dans la maison de son maître à connaître Brahman. Tous ont pour récompenses des félicités temporelles. Celui qui est arrivé à Brahman, entre dans l'immortalité » (*Chānd.* 2, 23, 1 sq.).

Une seule chose est vraiment nécessaire, la connaissance. Connaître, c'est en effet s'identifier avec l'objet de la connaissance : « Celui qui connaît ce qu'il y a de meilleur et de plus excellent, devient lui-même ce qu'il y a de meilleur et de plus excellent » (*Chānd.* 5, 1). — « Celui qui connaît le Brahman suprême, celui-là devient Brahman, en vérité » (*Muṇḍ. Up.* 3, 2, 9).

Il faut savoir. La condition du salut demeure celle qui était imposée dans les Brāhmaṇa ; pour s'appliquer à d'autres objets de connaissance que par le passé, la méthode n'en demeure pas moins strictement intellectuelle[1]. Il est nécessaire, sans doute, pour que l'homme soit sauvé, qu'il y ait annulation de ses œuvres. Mais la cessation, ou plutôt la stérilisation, de l'activité est elle-même une conséquence du sa-

1. Un texte curieux, qui se trouve dans deux Upaniṣad (*Īśa* 11 ; *Maitr.* 7, 9) combine la méthode pratique avec la méthode intellectuelle, en faisant de la première le moyen d'échapper au *punarmṛtyu* ; de la seconde, l'affranchissement du saṁsāra : « Qui connaît de la même manière le savoir et le non-savoir, triomphe de la mort par le non-savoir, et atteint l'immortalité par le savoir ». Le non-savoir, ce sont les œuvres pies ; le savoir, c'est la connaissance de l'ātman ; l'immortalité, c'est la délivrance du saṁsāra.

voir : quiconque sait est arraché à la nécessité d'une nouvelle existence parce que, dès ce moment, tout acte devient indifférent, qu'il n'y a pour lui ni bien, ni mal, ni aucun de ces contrastes au milieu desquels se débat l'existence des êtres finis. A qui sait, tout le reste est venu par surcroît, le péché n'existe plus pour lui : « Sachant, il secoue loin de lui le bien comme le mal, et s'identifie, épuré, à l'Être suprême » (*Muṇḍ.* 3, 1, 3).— « De même qu'un roseau, jeté au feu, s'enflamme, ainsi s'enflamment les péchés de celui qui, sachant, offre l'oblation dans le feu » (*Chānd.* 5, 24, 3). — — « Quiconque contemple l'Être suprême, profond entre tous, les nœuds de son cœur se délient pour lui ; tous ses doutes se dissipent ; ses œuvres sont annulées[1] » (*Muṇḍ.* 2, 2,8). — « La connaissance, tel est le sacrifice qu'offre celui qui sait ; la connaissance, telles sont les œuvres qu'il accomplit » (*Taitt. Up.* 2, 5).

Savoir, c'est agrandir indéfiniment son être. Celui qui veut vaincre la mort, a pour obligation de ne pas enfermer sa pensée dans les limites du monde empirique. C'est la Mort elle-même qui l'a proclamé dans la Kāṭhaka-Upaniṣad : « La pensée de la mort n'aborde ni le sot, ni l'homme inconsidéré, ni celui qui est égaré par l'égarement de la richesse. Ils se disent : « Il n'y a que ce monde ; il n'y a » pas de monde au-delà. » C'est pourquoi ils retombent indéfiniment en mon pouvoir » (2, 6).

Que faut-il savoir ? Dans le ritualisme brahmanique, l'objet de la connaissance salutaire, c'était ou les rites et les formules efficaces, ou les explications souvent très fantaisistes qu'on donnait des mots et des choses. Dans les Upaniṣad, ce qu'il faut savoir ressort de l'examen que la lune d'abord,

1. Dans le système de Lao-Tsé, et dans la théologie de saint Paul aussi, quiconque a la connaissance de la vérité est affranchi de la loi. La plupart des mystiques ont professé des doctrines semblables. Dans les Brahmaṇa, c'est la connaissance des rites qui libère le sacrifiant des conséquences de ses fautes : « Celui qui sait cela, — il s'agit d'un rite relatif au sacrifice de la nouvelle et de la pleine lune, — même s'il fait beaucoup de mal, n'est point exclu du (fruit du) sacrifice » (*Śat. Br.* 1, 6, 1, 21).

Brahman ensuite, font subir au défunt avant de le laisser passer librement. La lune ne lui ouvre l'accès de « la route des dieux » que s'il peut répondre à cette question : « Qui es-tu ? » La réponse revient à ceci : « Je suis toi. » Et quand, arrivé devant Brahman, il doit lui dire ce qu'il est, il faut qu'il réponde : « Je suis la saison ; je suis issu de la saison ; l'espace est la matrice qui m'a donné naissance ; j'ai eu la lumière pour semence ; je suis né de l'année, mon énergie ; de tout être, mon ātman. Tu es, toi, l'ātman de tout être. Ce que tu es, je le suis. » Brahman lui demande alors : « Qui suis-je donc ? » Qu'il réponde : « La Réalité » (*Kauṣ. Up.*, 1er Adhy.).

Puisque connaître une chose, c'est réaliser l'identité du soi et de cette chose, connaître l'ātman suprême, cet ātman qui est dans le cœur (*Chand.*, 8, 3, 3), c'est être cet ātman ; et puisque l'ātman ne naît ni ne meurt (*Kāṭh. Up.* 2, 18), il échappe à la mort celui qui connaît son identité avec l'ātman. « Ce qui est ici est là-bas ; ce qui est là-bas est ici. De la mort, il va à la mort, celui qui voit ici de la diversité [1]. »

§ 3. *Comment on arrive à la connaissance de Brahman.*

Par quelle voie acquiert-on le savoir salutaire ? Est-ce par l'enseignement d'un maître ou par la lecture des livres sacrés ? Non ! La parole et les textes peuvent mettre sur la voie celui qui cherche Brahman : mais ils ne sauraient le mener bien loin : « Ils vont dans d'épaisses ténèbres ceux qui s'abandonnent à l'ignorance ; dans des ténèbres plus épaisses encore vont ceux qui se complaisent dans le savoir » (*Brh.* 4, 4, 10) [2]. — « C'est pourquoi le brahmane doit se

1. *Kāṭh. Up.* 4,10 ; voir *Brh.* 4,4,19.

2. Telle est, du moins, la leçon de la recension Kāṇva ; la recension Mādhyandina remplace « ignorance » et « savoir » par « non-devenir », « devenir ». Au reste, l'*Īśa-Up.* développe la même idée que celle qui est exprimée dans le

débarrasser de l'érudition et demeurer comme un enfant » (*ib.* 3, 5, 1)[1].

Ce ne saurait être non plus au moyen des procédés ordinaires de notre intelligence. Avec nos sens et notre entendement, nous n'atteignons que le monde des phénomènes, nous n'arrivons pas à Brahman, l'Être en soi. Pauvre savoir, d'ailleurs, que la science empirique; son vrai nom est ignorance. Elle ne saurait nous procurer le salut; ce qu'elle poursuit, c'est le plaisir. Or, « autre chose est le salut ; autre chose le plaisir, et bien différents sont les buts auxquels ils attachent l'homme. Heureux celui qui a choisi le salut. Celui qui a choisi le plaisir manque son but... S'agitant au sein de l'ignorance, se croyant des sages et des savants, les insensés courent sans but de çà, de là, comme des aveugles conduits par un aveugle » (*Kāṭh. Up.* 2, 1; 5). — « Que le brahmane, le sage qui l'a perçu n'étudie pas de nombreux mots ; cela ne fait que fatiguer la langue » (*Bṛh.* 4, 4, 23)[2].

Connaître intellectuellement Brahman, c'est un propos absurde; car toute connaissance suppose une dualité, puisque, dans toute connaissance, il y a le sujet qui connaît, et l'objet qui est connu. Or Brahman est un et sans second; il est sujet, il ne saurait être objet de la connaissance: « Ce n'est ni par les mots, ni par la pensée, ni par la vue qu'on le saisit. « Il est ». — c'est ainsi et non autrement qu'on le saisit. — «Il est», c'est seulement ainsi qu'on le

texte *Kāṇva* (v. 9. sq.). Il va sans dire que la réprobation de ces Upaniṣad tombe sur l'enseignement théologique; elles ne contestent nullement l'utilité d'un bon maître pour l'acquisition du vrai savoir.

1. Śankara fait observer que « vivre comme un enfant » ne signifie point vivre au hasard, (« comme un enfant qui satisfait ses besoins n'importe où »); l' « enfance » du brahmane, c'est la pureté du caractère, l'absence de toute ruse, de tout orgueil, de toute sensualité (ad *Ved. Sūtra*, p. 1040).,

2. C'est exactement la même pensée qu'exprimeront le savant théologien qui a écrit le poème védantique, la Pancadaśi : « Connais l'Être un, laissant tout autre discours; le reste n'est qu'inutile fatigue » (VII, 128), — et Gœthe, dans son Faust : « Dass ich erkenne was die Welt Im Innersten zusammenhält, Schau' alle Wirkenskraft und Samen Und thu' nicht mehr in Worten kramen. »

saisit, et aussi grâce à l'identité de nature de l'un et de l'autre (de l'âme universelle et de l'âme individuelle). — «Il est»; pour celui qui l'a ainsi saisi se réalise cette identité de nature» (*Kāṭh. Up.* 6, 12; 13).

C'est donc en soi-même et par l'intuition qu'on trouve Brahman. «L'œil ne saurait l'atteindre, ni la parole, ni les autres sens, ni les œuvres, ni les mortifications. Si l'esprit est apaisé, si le cœur est purifié, alors on contemple le Brahman indivisé. Il est mystérieux ; on ne peut le connaître que dans le cœur» (*Muṇḍ. Up.* 3, 8, 9). Le savoir empirique, par les mirages qu'il évoque, est funeste à la vraie connaissance. Aussi, pour arriver à la vision intérieure de l'Être suprême, est-il nécessaire de réprimer ses sens, de plonger dans l'inconscient la conscience et ses organes. Quelques Upaniṣad présentent déjà les premiers linéaments de cette discipline de la concentration et de l'extase qui a tenu une si grande place dans les pratiques de l'Inde religieuse.

Réglementation et suppression du souffle, fixité hypnotisante du regard, immobilité absolue, méditation sur les divers symboles de l'absolu, tous ces procédés qui seront systématisés dans une des philosophies orthodoxes, le Yoga, sont recommandés à quiconque veut se mettre en contact immédiat avec l'ātman et le trouver en soi.

De toutes ces pratiques, celle qui est exaltée comme la plus efficace, c'est la méditation dirigée sur la fameuse syllabe mystique *om*. A l'origine, ce mot n'était qu'un des cris qui accompagnent les formules du sacrifice. Quand on allume le feu sacré, le *hotar*, qui est chargé de la récitation des vers d'invocation et de louange, avant d'adresser à Agni les *ṛc* qui lui sont destinées, fait entendre la série des mots cabalistiques du sacrifice : *hiṅ bhur bhuvaḥ svar om*[1], et il répète *om* après chaque vers. Dans les chants de l'*udgātar*,

1. Si *om* et *hiṅ* ne sont que des exclamations, *bhūr bhuvaḥ svar* sont des substantifs qui signifient : le premier, la terre ; le second, l'atmosphère ; le troisième, le ciel.

om et *hiñ*, mais surtout *om*, prennent une importance incroyable. La force qui se dégage de toutes les paroles et de toutes les opérations sacrées s'est accumulée dans le mot qui les termine invariablement. Aussi, peu à peu, *om* a paru être la concentration du sacrifice, la quintessence du Véda. Cri dénué de sens et d'étymologie, sans attache par conséquent avec une famille de mots qui, par son voisinage même, aurait limité son emploi, on a pu y mettre, on y a mis tout ce qu'on a voulu. Dans la Chāndogya-Upaniṣad, il est donné comme résumant toute la vertu des cantilènes qui font partie de la liturgie du sacrifice ; mais comme les cantilènes sont elles-mêmes le « suc »[1] des invocations, les invocations le suc de la parole, la parole de l'homme, l'homme de la plante, la plante de l'eau, l'eau de la terre, la terre des êtres, il se trouve que dans *om* l'univers entier a son support, sa source de vie et d'énergie (1, 1, 1 ; 2). La Kāṭhaka-Upaniṣad fait de *om* le symbole de Brahman : « Le mot[2] que tous les Védas enseignent, le mot que disent toutes les austérités, le mot auquel aspirent tous ceux qui entrent dans la vie religieuse, ce mot, je le résume en la syllabe *om*. Car, en vérité, cette syllabe, c'est Brahman ; en vérité, c'est la chose suprême. Quand on la connaît, quoi que ce soit qu'on désire, on l'obtient. C'est le meilleur point d'appui, c'est le point d'appui suprême. Quand on connait ce point d'appui, on est agrandi dans le monde de Brahman » (2, 15, sq.).

Pour représenter un être absolu et par conséquent dénué de toute détermination, un mot vide était apparemment le symbole le mieux approprié. *Om* est donc le Brahman fait Verbe, le *śabdabrahman* ; c'est le « mot » par lequel le « non-mot » devient manifeste, et « c'est par le Brahman fait Verbe

1. Le suc *rasa*, c'est-à-dire ce qu'il y a de meilleur dans les invocations, et ainsi de suite. L'*udgītha*, resumé en la syllabe *om*, est le *rasānām rasatamaḥ* (1, 1, 3), « le plus suc des sucs ».

2. *Pada*, le mot considéré comme le lieu, l'objet ou le point d'attache de l'idée.

qu'on s'élève à la connaissance du Brahman suprême, non révélé dans le mot » (*Maitr. Up.* 6, 22). Bien plus, « *om* est à la fois le Brahman inférieur et le Brahman supérieur »[1] (*Praśna-Up.* 5,2). Comme cette syllabe résulte de la combinaison des trois sons *a u m*, elle est la manifestation suprême de tout ce qui est triade dans l'univers : les trois genres (masculin, féminin et neutre), les trois lumières (feu, air, soleil[2]), les trois seigneurs (les dieux personnels Brahma, Śiva, Viṣṇu), les trois feux sacrés, les trois classes de *mantra* ou formules sacrées (*ṛc*, *yajus*, *sāman*), les trois mondes, les trois moments du temps (passé, présent, avenir), etc. (*Maitr. Up.* 6, 5). Le monde entier trouve sa formule dans cette merveilleuse syllabe, et ses trois parties constitutives ont chacune leur vertu : « Qu'on médite sur l'une des trois, on s'assure une existence fortunée sur la terre; — sur deux, on obtient dans la lune une place privilégiée; — sur toutes trois, on entre dans Brahman » (*Praśna-Up.* 5). Les dieux avaient en vain cherché dans la connaissance des Védas un refuge contre la mort, ils « obtinrent »[3] la syllabe « om » et devinrent immortels (*Chānd.* 1, 4).

Les symboles, même les plus abstraits et les plus vides de contenu propre, ne laissent pas d'être dangereux pour la pensée. Il arrive presque toujours que le signe se substitue à la chose signifiée. Née du sacrifice, la syllabe *om* était devenue le support, le véhicule de la spéculation théosophique, c'est-à-dire de la recherche émancipée du ritualisme brahmanique. Mais la vénération dont on entoura le *praṇava*, — c'est le nom qui lui est donné dans les Brahmaṇa, — marque aussi le commencement du déclin philosophique au sein des écoles demeurées fidèles à l'ancienne théologie.

1. La distinction d'un Brahman supérieur et d'un Brahman inférieur est une idée védantique que nous retrouverons en temps et lieu.

2. Littéralement, les Aditya, un groupe de dieux dont le soleil est le représentant par excellence. Agni est la lumière terrestre; Vayu, celle de l'espace intermédiaire; le soleil, la lumière céleste.

3. On peut comprendre aussi « ils mangèrent ».

Bientôt on cessa de voir dans *om* un simple moyen de parvenir à la connaissance de l'inconnaissable; *om* supplanta Brahman lui-même. Au lieu de méditer sur l'Être suprême, c'est dans la contemplation de son symbole qu'on s'absorba de plus en plus. L'adoration de *om* fut comme une revanche du fétichisme sur le mysticisme.

Enfin, même par la voie intérieure de la méditation, n'arrive pas qui veut à connaître Brahman. Les dispositions morales, un bon maître, la concentration intense de la pensée sont des conditions nécessaires, mais non point encore suffisantes, pour qu'on obtienne l'intuition de l'Unité absolue. Il faut de plus que l'ātman se prête à cette révélation, de sorte qu'en fin de compte l'union avec l'âme universelle est le privilège de certaines natures prédestinées et élues [1] : « Ce n'est pas par l'enseignement que l'ātman peut être perçu; ce n'est pas non plus par l'entendement, ni par la connaissance des Écritures ; seul, celui qu'il choisit, le comprend; l'ātman leur révèle son essence » (*Kāṭh. Up.*, 2, 23). — « Celui-là seul le conçoit qui ne le conçoit pas ; quiconque le conçoit, ne le conçoit pas. Non connu de qui connaît, connu de qui ne connaît pas. Celui en qui l'éveil se fait [2], celui-là le conçoit et obtient l'immortalité » (*Kena-Up.* 11 ; 12).

§ 4. *Qu'est-ce que le salut ?*

Heureux celui qui est parvenu à l'intuition parfaite de son identité avec Brahman! Dès que la lumière s'est faite en lui,

1. On sait que si, psychologiquement, tout mysticisme est une prise de possession de Dieu par l'homme, aux yeux du mystique lui-même, c'est Dieu qui s'empare du cœur de quiconque s'unit à lui ; ce n'est pas l'homme qui a cherché Dieu, il a trouvé Dieu en lui-même parce que Dieu s'y était installé. Il est intéressant de constater, sur un point capital, l'accord des auteurs d'Upaniṣad avec les plus grands mystiques chrétiens.

2. L'expression *pratibodhaviditam* employée par l'Upaniṣad, étant composée, est susceptible de plusieurs interprétations; elle signifie littéralement « connu par l'éveil ». Est-ce l'atman qui s'éveille dans l'âme individuelle ? Est-ce l'âme individuelle qui, par l'action de l'atman, s'éveille à la connaissance ? La seconde interprétation est la plus plausible des deux.

il est affranchi de toute crainte; il ne connait plus ni désir, ni passion, ni péché, ni souffrance; les contraires n'existent plus, ces contraires qui résultent précisément de la relativité des choses: lumière et ténèbres, chaud et froid, plaisir et douleur, honneur et mépris, vie et mort. Les Upanisad ne se lassent d'exalter l' « ineffable félicité suprême » (*Kāṭh.-Up.* 5, 14) de celui qui a atteint l'autre bord, et qui, uni à Brahman, participe dès lors à l'absoluité de l'être unique (*kaivalya*): « En vérité, pour qui connait le mystère de Brahman, le soleil ne se lève ni ne se couche, et le jour dure éternellement[1] » (*Chând.* 3, 11, 3). — « Celui qui a franchi la barrière, d'aveugle qu'il était, est devenu voyant. Il était mutilé, malade; il est maintenant intact, bien portant. La nuit se change pour lui en jour, car la lumière est perpétuelle dans le monde de Brahman » (*ib.* 8, 4, 2). — « Celui qui quitte ce monde sans avoir connu l'âme et les vrais désirs, a pour lot dans tous les mondes une vie enchaînée; mais celui qui part d'ici ayant connu l'âme et les vrais désirs, a pour lot dans tous les mondes une vie libérée » (*ib.* 8, 1, 16). — « Secouant le péché comme un cheval sa crinière, m'affranchissant comme la lune quand elle sort de la gueule de Rāhu[2], jetant loin le corps, je vais, l'âme bien préparée, dans le monde incréé de Brahman, dans le monde de Brahman! » (*ib.* 8, 13). — « Les sages découvrent dans leur for intérieur l'âme unique, libre, immanente en tous les êtres et qui diversifie en eux sa forme unique; à ces sages, et non pas aux autres hommes, la félicité éternelle » (*Kāṭh.-Up.* 5, 12).

Dès cette vie, celui qui « sait » peut par l'extase s'absorber dans Brahman. Car l'extase est précisément le ravissement hors de soi-même, la simplification, ou mieux encore, l'anéantissement momentané de la personnalité. L'homme en extase n'est plus son maitre, et Dieu peut agir en lui et se

1. Par ses levers et ses couchers, le soleil consume la vie des mortels: l'homme affranchi existe par delà le monde du soleil; cf. p. 58.

2. Rahu est le démon de l'éclipse.

communiquer directement à lui. La mort physique rendra définitive pour l'homme libéré la suppression de la conscience qu'il a de lui-même.

Cela veut-il dire qu'il y a par la mort cessation de toute conscience *séparée*? et faut-il croire qu'absorbée dans Brahman, qui est toute pensée, l'âme individuelle participe à la conscience *universelle*? C'est ce qu'affirment volontiers ceux qui, dans l'Inde actuelle, essaient de faire des Upaniṣad l'Evangile d'un hindouisme épuré. Ils invoquent des passages comme ceux-ci : « De même que les fleuves coulent et disparaissent dans l'océan en perdant leur nom et leur forme; de même, affranchi de son nom, de sa forme, le sage se perd dans le suprême esprit divin » (*Muṇḍ. Up.* 3, 2, 8). — « Comme une eau pure reste pure quand elle est versée dans l'eau pure, ainsi en est-il de l'âme du sage » (*Kāṭh. Up.* 4, 15).

Si nous nous en tenons aux Upaniṣad fondamentales, nous constaterons aisément que ce qu'elles affirment à mainte reprise, c'est la suppression définitive de toute conscience, sans faire de distinction entre une conscience individuelle ou collective. Les vers mêmes que je viens de rappeler ne peuvent pas avoir le sens qu'on leur prête, pour la raison toute simple que la conscience de l'Être dans le sein duquel les individus vont se perdre comme les fleuves dans l'océan, est absolument dépourvue de contenu; la conscience de Brahman est une conscience assoupie. Aussi, qu'elle soit momentanée ou définitive, l'absorption dans l'ātman suprême est assimilée à un sommeil sans rêve : « Endormi, l'esprit n'a plus de désir, n'a plus de rêve. Il est libre de tout mal et de toute crainte. Car, comme un homme qui tient embrassée une femme qu'il aime, n'a plus aucune conscience de ce qui est dehors et de ce qui est dedans, ainsi l'esprit enlacé par l'ātman n'a aucune conscience de ce qui est dehors et de ce qui est dedans. Alors le père n'est plus le père, ni la mère n'est plus la mère; plus de mondes, de dieux, de Védas, de voleurs, de meurtriers, de *caṇḍāla*, d'ascètes. L'esprit a surmonté toutes les tortures. Il ne voit pas, et il

est voyant. Voyant, il ne saurait cesser de voir; mais il n'y a, outre lui-même, rien de second, rien d'extérieur, rien de différent de lui qu'il pourrait voir » (*Brh.* 4, 3, 21, sqq.).

Les vieux maîtres auxquels remontent les enseignements déposés dans ces Upaniṣad, semblent avoir eu quelque peine à se résigner à cette disparition pure et simple de la conscience personnelle. Comme nous l'avons vu, le dieu Indra trouvait cette perspective peu consolante. La même doctrine jette aussi le trouble dans l'âme de Maitreyī quand elle l'entend formuler par l'illustre sage qu'elle avait pour époux. « Yājñavalkya avait deux épouses, Maitreyī et Kātyāyanī; l'une Maitreyī connaissait la doctrine relative à Brahman; Kātyāyanī savait ce que les femmes savent[1]. Or Yājñavalkya voulut changer d'état[2]: « Maitreyī, dit-il, je veux quitter la maison. Je vais donc faire un partage entre toi et Kātyāyanī. » — Maitreyī lui dit : « Quand toute la terre avec toutes ses richesses m'appartiendrait, serais-je immortelle ?» — « Nullement, dit Yājñavalkya; ta vie serait celle des gens opulents, mais la richesse ne sert à rien pour l'immortalité. » — « Que ferai-je en ce cas d'une chose qui ne me rendra pas immortelle? Seigneur, de préférence expose-moi le savoir que tu possèdes. » — Yājñavalkya lui dit : « En vérité, Maitreyī, tu m'étais déjà chère; mais tu as encore augmenté l'amour que j'avais pour toi. Je vais t'expliquer ce que tu me demandes; prends garde à mes paroles. » Il lui enseigne alors que l'ātman est pour l'homme l'unique fondement de la réalité du monde, que la conscience résulte de ce qu'il s'unit dans le corps aux organes des sens, et que par conséquent la conscience s'éteint quand la mort dissout ces organes. « Après la mort, il n'y a plus de conscience, en vérité, je le dis. » Quand Yājñavalkya eut achevé de parler, Maitreyī lui dit : « Seigneur, tu m'as troublée en disant qu'après la mort il

1. Cela signifie, d'après le commentateur indigène, qu'elle était absorbée par les soins domestiques.

2. C'est-à-dire renoncer aux devoirs de maître de maison pour se faire ermite.

n'est plus de conscience. » — « Ce que je dis, reprit le sage, ne doit point te troubler. Car là où il y a deux êtres, l'un voit, sent, entend, interpelle, comprend et connaît l'autre; mais quand tout est devenu pour quelqu'un son propre moi, comment y aurait-il quelque chose qu'il pût voir, sentir, entendre, interpeller, comprendre et connaître? Celui par qui il connaît toute chose, comment pourrait-il le connaître? Le sujet de toute connaissance, comment pourrait-il le connaître? » (*Brh.* 4, 5).

Il serait étrange que l'absorption en un être qui est tout intelligence, mais dont l'intelligence n'est que virtuelle, faute d'objets à connaître, eût satisfait les esprits bien longtemps. A moins d'avoir été lassé et aigri par la vie, il faut, pour voir le salut dans un sommeil éternel et sans rêve, un détachement intellectuel dont les hommes à la longue ne sont point capables. Tous, ou peu s'en faut, partagent à cet égard l'instinctif effroi que trahissent Indra et Maitreyī. Il était donc inévitable que la nature prît sa revanche. Elle a suggéré aux religions tributaires du brahmanisme plus d'une solution où l'on conciliait tant bien que mal la fusion de l'âme individuelle et de l'Être absolu, avec les droits imprescriptibles d'une individualité qui est consciente et veut rester consciente.

On peut se demander si l'on ne trouve pas déjà dans quelques Upaniṣad un compromis de ce genre. En effet, certains de ces écrits offrent une importante modification de la vieille théorie des trois états psychiques de la veille, du rêve, du sommeil sans rêve; c'est un quatrième état qui se superpose aux précédents et qui en diffère, d'après certains commentateurs, en ce que l'atman y redevient conscient. Ce nouveau développement fait l'objet d'une des Upaniṣad sinon les plus claires, au moins les plus réputées, la Māṇḍūkya Upaniṣad. Voici de quelle manière elle définit les quatre états successifs de Brahman.

Tout d'abord celui que l'Upaniṣad appelle *Vaiśvānara* « commun à tous les hommes »; c'est l'état de « veille »

dans lequel Brahman connaît les choses extérieures, les objets grossiers. — Puis vient l'état qualifié de *Taijasa*, « lumineux » : l'âme n'a plus d'objets extérieurs à connaître ; elle est à elle-même sa lumière ; c'est l'état de « rêve » dans lequel Brahman connaît les choses intérieures, les objets subtils. — Ensuite le *Prājña*, l'état dans lequel la connaissance est complète ; le Brahman est plongé dans un profond sommeil ; il est béat, il est unifié[1] ; c'est l'inconscient, seigneur de toutes choses, directeur intime, matrice universelle[2], naissance et fin de tous les êtres. — Le « quatrième » état enfin, *Caturtha*[3], est celui dans lequel Brahman n'est plus unifié ; il n'est pas intelligent, il n'est pas non intelligent[4] ; il est invisible ; il échappe à toute démonstration ; il dépasse toute pensée et n'admet aucune définition ; l'unique preuve en ce qui le concerne est la foi dans l'âme ; il est sans changement, bienheureux, sans dualité.

Il est probable que la théorie du « quatrième » a été dans le principe suggérée par les phénomènes de l'extase, un état qui est distinct de la veille, du rêve et du sommeil sans rêve, qui diffère aussi de la connaissance proprement dite en ce qu'il fait de la connaissance une pure félicité. Mais dans la description que nous en donnent l'auteur de la Māṇḍūkya-Upaniṣad et ceux qui ont marché sur ses traces, je crois bien qu'ils se sont surtout payés de mots. Ce n'est pas l'analyse directe et approfondie du concept « brahman » qui en a fourni les éléments ; nous n'y avons qu'un arrangement artificiel et dérivé. Quand la philosophie idéaliste, issue des antiques Upaniṣad, mit en rapport le monde « grossier » avec l'état

1. *Ekībhūta*, ce qui signifie qu'en réalité il ne connaît rien ; toute connaissance en effet repose sur des différences.

2. L'inconscient est le tréfonds mystérieux où tous les phénomènes de la vie cosmique et de la vie psychique ont leur *cause* dernière.

3. On l'appelle aussi *turīya*, du vieux mot védique qui, ainsi que *caturtha*, signifie « quatrième ».

4. Il n'est pas intelligence absolue, parce que, comme dans le troisième état, il ne pourrait être que sujet de la connaissance ; il n'est pas non intelligent, parce que, dit le commentateur hindou, il n'est pas inconscient.

de veille, le monde « subtil » avec le rêve, le monde « causal » avec le sommeil sans rêve, on imagina un quatrième état qui correspondît au substratum universel, fondement et origine du monde causal. Le nom même qu'on lui a donné, et qui rappelle la quatrième dimension des mathématiciens, indique que nous n'avons là qu'une construction *logique*, et nullement, comme les commentateurs voudraient nous le faire croire, un effort, plus ou moins désespéré d'ailleurs, pour découvrir un état *psychologique* supérieur à celui de l'inconscience pure et simple[1].

1. Les derniers vers de la Maitri-Upaniṣad concernent les quatre états de Brahman ; le « quatrième » y est très nettement décrit comme l'état transcendant de l'Être : « Vision, rêve, sommeil, et l'état qui est au-delà du sommeil, telles sont les quatre conditions de l'âme ; la plus grande d'entre elles est la quatrième. Dans les trois premières, Brahman réside avec un de ses pieds ; il a trois pieds dans la dernière. Il voulait jouir du faux et du vrai ; c'est pourquoi la « Grande Âme » s'est diversifiée (proprement « est devenue dualité ») » (VII, 11). — Des passages védiques que nous avons déjà rencontrés, nous apprennent ce qu'il faut entendre par les trois pieds et par le pied unique de Brahman. Bien loin que le monde des phénomènes épuise l'être, corps grossier, corps subtil et corps causal ne font que le quart de Brahman ; ses trois autres quarts sont le Brahman en tant qu'énergie et vie non réalisées.

CHAPITRE III

Le caractère de l'enseignement théosophique des Upaniṣad.

§ 1. *Tendances nouvelles de la pensée religieuse.*

J'ai essayé de montrer que ni sur la question de la destinée future de l'homme, ni sur le salut et sur les moyens de le gagner, il n'y a de solution de continuité entre la doctrine brahmanique et celle des Upaniṣad. Non seulement celle-ci a conservé un grand nombre des éléments de celle-là, mais là même où elle s'écarte de la tradition théologique, elle développe des germes qui s'y trouvaient déjà contenus. Si le joug de la tradition n'avait pas pesé sur elles, les Upaniṣad auraient certainement enseigné que puisque c'est l'œuvre qui engendre la vie, il faut supprimer l'œuvre pour tarir à sa source le courant du saṁsāra.

Et pourtant, comme les Upaniṣad ont fait de l'observation des rites la voie inférieure, celle qui assure à l'homme cette postérité autrefois si désirée, mais aussi celle qui le livre sans rémission à l'engrenage du saṁsāra, comme elles ont réservé le salut, c'est-à-dire la bienheureuse absorption dans Brahman, à celui qui sait, qui a l'illumination de son identité avec Brahman, elles ont accompli en fait une révolution qui a singulièrement déplacé l'axe de la religion.

Les deux versions qui nous sont parvenues d'une fameuse légende brahmanique, l'histoire de Naciketas, font bien ressortir cette transformation radicale. Toutes deux relèvent d'un même Véda, le Yajurvéda « noir », mais l'une se trouve dans un Brāhmaṇa, l'autre dans une Upaniṣad. Dans l'une et dans l'autre s'expriment également l'effroi de la mort inévitable et le désir de s'y soustraire. Le Brāhmaṇa n'a d'autre remède à proposer que le sacrifice. L'Upaniṣad a des visées beaucoup plus hautes.

« Un homme Uśant, le fils de Vājaśravas, avait un fils Naciketas. Emporté par son zèle religieux, le père donna aux brahmanes tout ce qu'il possédait. Pendant qu'on emmenait les vaches paternelles, la « foi » entra dans le cœur de l'enfant, c'est-à-dire la foi dans l'efficacité d'un don aussi absolu. Pensant que l'acte d'abnégation accompli par son père n'aurait tout son effet que si lui-même était compris dans le sacrifice, il se rend vers Uśant, et à trois reprises lui demande : « Et moi, père, à qui me donneras-tu ? » Irrité de ce que l'enfant semblait mettre en doute la valeur du sacrifice qu'il avait fait, le père finit par répondre : « A la mort. » — Uśant est pris au mot : il faut que son fils se rende chez Yama, le dieu de la mort. Mais Yama est absent quand Naciketas arrive chez lui ; pendant trois jours il attend sans manger qu'on veuille le recevoir. Or Naciketas est de famille brahmanique ; le dieu a manqué à un grave devoir en laissant un brahmane, un hôte digne de tous égards, passer trois nuits sans nourriture. « Honneur soit à toi, lui dit Yama revenu dans sa demeure, et salut à moi-même. Je te donne en compensation trois souhaits à ton choix. »

Jusqu'ici les deux versions de la légende ne diffèrent que par des détails. Il n'en est pas de même pour la suite. Voici les trois souhaits, tels qu'ils sont formulés dans le Brāhmaṇa : « Permets-moi de revenir vivant auprès de mon père. — Enseigne-moi un moyen pour que les sacrifices et les œuvres pies portent des fruits éternels. — Enseigne-moi le

moyen d'échapper à la seconde mort. » Yama exauce sans hésiter les trois vœux, et c'est le même enseignement, à savoir une certaine manière d'établir le feu sacré, qui vient donner satisfaction aux deuxième et troisième désirs du jeune homme.

Dans l'Upaniṣad, Naciketas choisit d'abord l'apaisement de la colère paternelle, et son retour auprès d'Uśant ; — puis la connaissance du rite qui assure à ceux qui le pratiquent l'admission dans le ciel et l'immortalité ; — enfin, il veut savoir ce qui se passe pour l'homme après sa mort. « Car les uns disent d'un mort : « Il est encore », et les autres : « Il n'est plus. » Je désire être instruit par toi là-dessus. » La Mort, qui a accordé sans tergiverser les deux premiers souhaits, se refuse à satisfaire Naciketas sur le troisième point. « Les dieux mêmes, dit-elle, ont eu autrefois des doutes à ce sujet; c'est une science difficile à acquérir. Fais un autre souhait, Naciketas ; ne me tourmente pas ; dispense-moi de cette obligation. » Mais elle a beau lui promettre à la place richesses, et longue vie, et toutes les voluptés qu'un homme peut désirer ; sa résistance ne fait qu'exciter toujours plus l'impatience de Naciketas : « Cette chose sur laquelle on doute, ô Mort, — ce qui se passe dans le grand départ, — dis-la moi. Le souhait qui concerne le mystère, et aucun autre, c'est lui que Naciketas choisit. » — Il faut bien que la Mort s'exécute. Cependant au lieu de répondre directement au désir du jeune homme, elle lui révèle ce que c'est que l'ātman et quelle est la voie du salut [1].

En passant du Brāhmaṇa à l'Upaniṣad, le moule n'a pas changé. Ce sont bien les mêmes noms et les mêmes person-

1. Śankara qui discute longuement dans son commentaire sur les Vedānta Sūtra le sens de certains passages de la Kaṭhaka-Upaniṣad, formule ainsi les trois vœux de Naciketas : 1° la réconciliation avec son père ; 2° la connaissance du feu du sacrifice ; 3° la connaissance de l'Ātman. Il trouve évidemment plus important de résumer le contenu même du traité, que de reproduire exactement le dernier des désirs exprimés par le jeune homme (ad *Ved. S.*, p. 350).

nages jouent les mêmes rôles. Par son respect des formes traditionnelles, l'Upaniṣad atteste en quelque sorte sa filiation brahmanique. Mais la pensée qu'elle verse dans le vieux moule est toute nouvelle. Il ne s'agit plus d'écarter l'effrayante menace d'une « seconde mort »; on aspire à une existence élargie et soustraite à de douloureuses limitations. L'ancienne théologie ne voyait de salut que par le sacrifice ; le rite est maintenant relégué à la seconde place; pour être libéré d'un monde relatif et impermanent, ce qu'il faut désormais c'est connaître l'Âme universelle et se savoir un avec elle.

Les auteurs auxquels nous devons nos Brāhmaṇa et nos Upaniṣad ont eu conscience de l'opposition de ces points de vue. D'un groupe d'écrits à l'autre, certaines phrases sonnent ou comme un défi ou comme une réponse : « Il y a, dit un Brāhmaṇa, deux manières de devenir immortel, l'œuvre et la connaissance ; mais c'est l'autel du feu qui est la connaissance, et c'est l'autel du feu qui est l'œuvre » (*Śat. Br.* X, 4, 3, 9). — « La connaissance, déclare une Upaniṣad, tel est le sacrifice qu'offre celui qui sait, la connaissance, telles sont les œuvres qu'il accomplit » (*Taitt. Up.* 2, 5).

D'autres passages viennent accentuer encore de la manière la plus significative la rupture de la nouvelle théosophie avec la tradition brahmanique. Pour être heureux dans l'autre monde, deux conditions avaient été considérées comme absolument nécessaires, les honneurs de la sépulture et une série ininterrompue de descendants mâles assurant à tout jamais la continuité des offrandes funéraires. Mais la félicité de celui qui repose dans le sein de Brahman, ne saurait dépendre de l'exactitude ou de la négligence de tierces personnes. « Celui qui sait » n'a donc besoin ni de funérailles ni de fils : « Qu'on les enterre ou qu'on ne les enterre pas, ils vont en Brahman ; c'est le chemin des dieux, le chemin de Brahman ; pour celui qui y entre, point de retour dans le tourbillon de ce monde; point de retour » (*Chānd.* 4, 15, 5).

— « C'est ce que savaient les anciens qui ne désiraient point de postérité, mais disaient : « A quoi bon des descendants, à nous dont l'âme est cet univers ? » ; et ils cessèrent de désirer des enfants, de désirer la richesse, de désirer le monde ; ils errèrent en mendiants » (*Bṛh.* 4, 4, 22).

§ 2. *Influence intellectuelle et morale exercée par les Upaniṣad.*

Présentées dans un arrangement systématique, les doctrines fondamentales exposées par les anciennes Upaniṣad apparaissent mieux coordonnées qu'elles ne sont en réalité dans les traités originaux. En revanche, elles perdent sous cette forme beaucoup de leur puissance suggestive. Il y a dans quelques-uns de ces écrits quelque chose d'inspiré et d'oraculaire qui ne laisse pas de faire impression, en dépit, et peut-être même à cause de l'incohérence qui y règne.

Documents appartenant à des époques très diverses et représentant des états différents de la pensée hindoue, il est très naturel qu'il y ait entre eux de notables divergences. Ce qui est bien autrement déconcertant, ce sont les contradictions qui existent dans l'intérieur d'une même Upaniṣad.

Ces contradictions trouvent en partie leur explication dans le fait que les vieilles attaches ritualistes et traditionnelles, apparentes dans les plus anciens de ces ouvrages, gênent la liberté d'allure d'une pensée encore mal dégagée. Mais elles viennent surtout de la méthode qui s'y étale, si l'on peut donner ce nom à ce qui est plutôt la négation de toute méthode. L'intuition, en effet, procède par affirmations juxtaposées et par aphorismes. Les pensées qu'elle formule ainsi sont parfois profondes et lumineuses ; mais jamais elles ne sont étayées sur des arguments ; on se contente de les illustrer au moyen d'images et de comparaisons. Hardie et impérieuse, l'intuition fait fi de l'expé-

rience et se tient quitte de toute démonstration[1] ; elle ne s'abaisse point à éliminer les contradictions. Ceux qui la pratiquent d'une manière constante, poussent ordinairement fort loin l'orgueil spirituel.

Ç'a été pour les Upaniṣad une grande force et une grande faiblesse que cette argumentation toute faite d'affirmations pressantes et répétées. Aucune prise n'est laissée à la discussion. Ébloui, terrassé, l'adversaire est réduit au silence. Mais il n'est nullement persuadé. En effet, même si les auteurs des Upaniṣad, par une divination de génie, avaient toujours rencontré la vérité, la science ne sait que faire de vérités qui demeurent incoordonnées et apocalyptiques. Ce qui importe, en philosophie et en science, c'est moins le résultat obtenu que la voie par laquelle on l'obtient. Pendant des siècles, les Upaniṣad succèdent aux Upaniṣad, et c'est toujours les mêmes problèmes qu'on pose à nouveau. C'est qu'un travail fait dans de telles conditions est éternellement à recommencer, et qu'on le recommence toujours *ab ovo*. Comme de toutes les révélations, on peut dire des Upaniṣad que seuls ceux qui avaient la foi adhéraient à leurs enseignements, et que seuls ceux qui y étaient prédisposés avaient cette foi nécessaire.

Toujours est-il que les Upaniṣad ont exercé une influence inouie sur tout le développement ultérieur de la pensée hindoue. Le bouddhisme et la plus considérable des six écoles philosophiques orthodoxes n'ont guère fait que compléter et systématiser ces doctrines, qu'elles ont poussées jusqu'au bout de leurs conséquences théoriques et pratiques. La forme même de ces ouvrages est devenue presque populaire. Beaucoup de sectes, l'Islam hindouisé lui-même, ont voulu avoir leur Upaniṣad. Aujourd'hui, les églises théistes les proposent à leurs adhérents comme une source d'édification et un aliment de vie religieuse.

1. Elle prend en général ses matériaux dans la tradition, pour laquelle elle a en fait un bien plus grand respect qu'il ne semble.

Cependant, si grand qu'ait été leur succès, on peut être sûr que les doctrines professées dans ces monuments de la littérature religieuse restèrent pendant longtemps confinées dans les écoles. Non seulement, comme nous l'avons vu plus haut, elles recommandent expressément de réserver la haute science à un ou deux élèves de choix, — ces déclarations d'ésotérisme sont dans l'Inde un de ces clichés auxquels il ne faut pas attacher une trop grande importance, — mais, et ceci est bien plus décisif, l'Inde d'autrefois ne paraît avoir été ni pessimiste, ni absorbée dans la contemplation de l'absolu. On voit assez par sa poésie, par ses contes, par ses codes mêmes, à quel point elle était vivante, engagée corps et âme dans ce saṁsāra que ses penseurs condamnaient théoriquement. On se battait, on voyageait, on contractait beaucoup dans l'Inde ancienne; les jeux d'amour et de hasard y tenaient une place considérable, et les spectacles et les fêtes paraissent avoir été fort brillants. A en juger par les énumérations qui nous sont données des métiers et des activités humaines, la spécialisation était très développée[1], ce qui est un signe caractéristique de civilisation déjà avancée. Mais ce fut la destinée de l'Inde que les théories élaborées dans le silence et la solitude ont lentement façonné une réalité à laquelle elles correspondaient d'abord fort peu. C'est ce qui s'est passé pour la caste, et pour beaucoup de règles juridiques et sociales[2]. Il n'en a pas été autrement de la scolastique théosophique. D'où cela vient-il? De la prépondérance spirituelle des brahmanes qui, seuls dépositaires du savoir et de la tradi-

1. Voir par exemple, dans le Milinda Pañha, la superbe énumération des professions et des ressources qu'on rencontre dans une cité-modèle (p. 330 et suiv.).

2. Un fait qui prouve combien peu les codes sont basés sur la vie réelle, c'est que Manu ne connaît pas la tenure indivise du sol par les habitants d'un même village ; or, comme Sumner Maine l'a montré, cette forme de la propriété remonte très haut dans le passé de l'Inde. Un exemple concret comme celui-ci montre à quel point la vie est une chose et la théorie une autre.

tion, se sont, par la force des choses, infiltrés dans le bouddhisme et dans les diverses formes des religions sectaires, et y ont apporté leurs idées et leurs habitudes intellectuelles. La théosophie des Upaniṣad cessera par conséquent d'être doctrine ésotérique pour devenir dogme religieux. Ce sera là, pour elle, une épreuve redoutable et décisive.

Elle renfermait en effet des germes pernicieux qui ne pouvaient manquer de se développer et de porter tous leurs fruits dès qu'elle sortirait des cercles brahmaniques, où leur influence était neutralisée par les vieilles traditions de savoir et de vertu pratique, et que son action se ferait sentir sans contrepoids dans des milieux plus populaires, plus disposés à vivre conformément à leur théorie de la vie.

Ce que nous remarquons d'abord chez les auteurs des Upaniṣad, c'est le dédain de toute existence finie. Or l'homme déploie son activité tout entière dans le relatif et le contingent. Il est bon, sans doute, qu'il ait conscience des limites de son pouvoir et de son savoir; mais si, de ce que son horizon est enfermé dans des bornes étroites, il prend prétexte pour renoncer à tirer tout le parti possible du domaine qui lui est accessible, s'il se désintéresse de la vie concrète et nie le monde des phénomènes, il tarit les sources de toute activité individuelle ou collective, et aboutit fatalement à la faillite intellectuelle et sociale. Poser en principe que Dieu, c'est-à-dire l'absolu, est la négation du monde, c'est nier la valeur positive du monde, et, par conséquent, nier en même temps la valeur de la vie elle-même. Poser que le moi est la négation du non-moi, c'est nier pour l'homme toute utilité et même toute possibilité d'agir sur ce non-moi.

En second lieu, les auteurs des Upaniṣad, comme tous les mystiques, affectent le mépris des opérations normales de l'intelligence, impuissante, on le sait, à découvrir la vérité profonde. Ce qu'ils veulent, c'est la connaissance spontanée, immédiate, qui a le double avantage d'épargner à l'âme humaine d'une part les laborieux enfantements de la

pensée discursive, d'autre part la lutte contre les doutes et les objections. Comme les sens sont une cause de distraction qui empêche le mystique d'entendre les voix intérieures, on se bouche les yeux et les oreilles; on perd le contact avec la réalité objective, et l'on devient peu à peu la proie des plus folles hallucinations de la vue et de l'ouïe. Si la poursuite des visions extatiques a porté certaines écoles de l'Inde à des aberrations qui n'ont pas toujours été innocentes ni inoffensives, les théories des Upaniṣad ont pu malheureusement leur fournir la justification des étranges pratiques qu'elles prescrivaient à leurs adeptes.

En enseignant aussi que la vertu n'est qu'un moyen, que l'action est nuisible en soi ; en faisant de la connaissance l'unique base du bonheur auquel l'homme aspire pour ce monde et pour l'autre, les Upaniṣad ont faussé l'orientation de la vie, et grandement contribué à développer dans l'Inde une déplorable tendance au quiétisme et à l'indifférence morale. En cela, elles se sont montrées les fidèles héritières des Brāhmaṇa, qui, sans être aussi dénués de préoccupations morales qu'on l'a soutenu[1], n'en recommandent pas moins exclusivement les vertus rituelles et intellectuelles : la foi dans l'efficacité du sacrifice et la haine du mensonge. Les devoirs essentiels que prescrivent les Upaniṣad, sont, comme on pouvait s'y attendre, ceux qui ne réclament de l'homme aucun déploiement d'énergie positive et créatrice ; il doit, dit la Bṛhad-Āraṇyaka-Upaniṣad, dompter ses sens, donner, avoir pitié[2] (5, 3). Et puisque le Brahman ne saurait être ni agrandi par le bien, ni amoindri par le mal qui se fait dans ce monde, celui qui se sait identique à Brahman « une fois entré en possession de la non-dualité, passe indifférent à travers le monde; cessant de célébrer et de louer, quitte de toute obligation à l'égard des Pères, il est à demeure en

1. M. Sylvain Lévi dans *Doctrine du Sacrifice dans les Brāhmaṇa* (1898).

2. Renoncement, charité, compassion demeureront les trois vertus théologales des religions de l'Inde.

tout ce qui se meut, en tout ce qui est immobile; il vit comme bon lui semble »[1] (*Māṇḍ. Up. Kār.* 2, 36, sq). Tout est pur pour ceux qui ont le cœur pur : cette idée, dans l'Inde comme dans les mondes chrétien et musulman, a poussé souvent les mystiques aux plus coupables déviations du sens moral.

Un dernier déficit qu'il convient de signaler et qui n'a pas eu des conséquences sociales moins fâcheuses, c'est l'égoïsme implicite d'une doctrine qui, pour chacun de ses adeptes, limite la préoccupation du salut à l'individu seul, un égoïsme qui s'est traduit à merveille dans la formule : « Je suis ceci » ou, comme on dit aussi, « je suis Brahman », *ahaṁ Brahmā'smi.* Comme, ici encore, on voit bien que les Upaniṣad sont demeurées foncièrement brahmaniques d'esprit et de tendance! Ainsi que pour le brahmanisme, la société n'est pour elles qu'une agglomération de monades indépendantes. Le mysticisme chrétien, ayant ses attaches dans une religion qui a commandé à l'homme non pas seulement d'aimer Dieu, mais aussi d'aimer son semblable, a proclamé l'intime communion de toutes les âmes, et enseigné que c'est en s'aimant les unes et les autres qu'elles croîtront en puissance et arriveront au plein épanouissement de leur personnalité. Mais ce qui manque le plus au brahmanisme, c'est le sentiment de solidarité religieuse. Une des idées dominantes dans le Véda, c'est que les sacrifiants se portent ombrage les uns aux autres. Dans les Upaniṣad, le prochain est un instrument de salut en ce qu'il offre l'occasion d'exercer toute espèce de vertus libératrices; mais si on lui fait du bien, ce n'est pas pour le rendre heureux, c'est en vue de la récompense qu'on en recueillera soi-même. La Bṛhad-Āraṇyaka-Upaniṣad le laisse entendre quand elle dit : « Ce n'est pas pour l'amour du mari que le mari est cher, mais pour l'amour de soi-même; ce n'est pas pour l'amour de l'épouse, des fils, de la richesse, des autres hommes, des dieux, des êtres, de l'univers, qu'épouse, fils,

1. Littéralement « au hasard » *yādṛcchiko bhavet.*

richesse, hommes, dieux, êtres, univers, sont chers, c'est pour l'amour de soi-même » (2, 4, 5)[1]. Quand on ne se lasse pas de répéter qu'il n'y a de réel que Brahman, l'âme universelle, et le « moi » qui lui est d'ailleurs identique, il est bien évident que le reste, non seulement perd toute valeur, mais encore est considéré comme un obstacle à l'affranchissement : « Quiconque, rempli encore de passion et de ténèbres, quelque connaissance qu'il ait d'ailleurs, s'attache à ses enfants, à sa femme, à ses parents, jamais l'union avec Brahman ne sera son lot » (*Maitr. Up.* 6, 28). Voilà comment il s'est fait que, tout en affirmant l'identité de l'âme universelle et de l'âme individuelle, en affirmant par conséquent l'identité essentielle de toutes les âmes humaines, cette doctrine n'a pas su tirer de ces prémisses la conclusion qui semblait s'imposer : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même. »

1. M. Deussen pense que l'auteur a voulu dire que nous ne connaissons ce qui est dans le monde, qne nous ne le possédons et ne l'aimons qu'autant que nous l'avons en nous, sous forme de représentation. C'est possible ; en tout cas, exprimée sous cette forme brutale (na vā are patyuḥ kāmāya patiḥ priyo bhavati ; ātmanas tu kāmāya patiḥ priyo bhavati), la pensée de Yājñavalkya n'a pu être interprétée que dans le sens de l'égoïsme le plus odieux.

TROISIÈME PARTIE

LA SYSTÉMATISATION DES IDÉES THÉOSOPHIQUES

CHAPITRE PREMIER

Les systèmes philosophiques orthodoxes.

---

§ 1. *Les six écoles.*

Les vieilles Upaniṣad représentent dans l'histoire de la théosophie hindoue la période des conquêtes spirituelles. Impatients de saisir la vérité, les penseurs à qui nous devons ces écrits procèdent avec plus de fougue que de méthode. Ils posent des formules qui marquent le point d'arrivée de leurs explorations; mais, exclusivement soucieux des résultats obtenus, ils ne se préoccupent guère de rattacher les uns aux autres tant de jalons plantés çà et là dans les régions de la pensée, ni même de tracer avec quelque précision la voie par laquelle ils sont parvenus au but de leurs efforts.

Aux périodes de découvertes succèdent en général les périodes d'organisation. Le moment vient où l'on sent le besoin de relier ensemble les positions acquises ; on abandonne celles qu'il est impossible ou superflu de défendre ; on fortifie les autres, et l'on s'en sert comme de points d'appui pour l'exploration plus complète du domaine conquis.

Ce travail d'élimination et de coordination passe pour avoir été accompli dans six écoles philosophiques qu'on appelle orthodoxes parce qu'elles se rattachent ou sont censées se rattacher au Véda.

Il importe de constater, dès le début de l'étude que nous voulons consacrer à ces systèmes que, pour la plupart d'entre

eux, la dépendance qu'on avoue à l'égard de la tradition brahmanique est théorique plutôt que réelle. Bien des doctrines qui n'ont certainement pas leur source dans les Védas, et qui probablement ne sont pas même brahmaniques d'origine, ont été soit élaborées d'une manière indépendante dans le sein des écoles, soit reçues du dehors déjà tout élaborées. Quand on en vint à mettre sur l'ensemble des systèmes l'estampille védique, il suffisait de découvrir dans la *Śruti*, la révélation, des passages qu'on pût interpréter dans le sens de ces doctrines, pour investir celles-ci d'une autorité dès lors incontestée. Or l'exégèse à la fois complaisante et ingénieuse des commentateurs n'avait pas de peine à trouver dans les Upaniṣad les arguments propres à assurer la canonisation de n'importe quelle théorie. Les formules en effet y sont souvent ou si vagues ou si contradictoires que ces ouvrages sont comme un arsenal où toutes les écoles pouvaient se fournir d'armes pour défendre leurs positions respectives. Tantôt c'est une même phrase qui peut être entendue de plusieurs manières différentes ; tantôt ce sont des phrases différentes auxquelles on réussit à imputer un même sens : polyonymie et synonymie sévissent également dans l'exégèse sacrée, et les maîtres les plus respectueux de la tradition ne se font pas faute de le reconnaître. « On voit aujourd'hui, dit le philosophe Vijñānabhikṣu, à quel point on peut comprendre différemment le sens d'une formule comme *tat tvam asi* « tu es ceci ». Les uns y trouvent l'affirmation de l'indivisibilité de l'Être ; d'autres, celle d'une non-différence de qualité entre les êtres ; d'autres enfin, celle d'une non-distinction des âmes » (*Skh. prav. bh.*, p. 113, sqq.)[1]. Śankara lui-même, si habile à harmoniser les textes les plus disparates, s'avise parfois de mettre en lumière les contradic-

1. Les écoles visées sont les Védantins monistes, le Sānkhya et les Védantins théistes. — Le fameux passage de la Śvetasvatara-Upaniṣad, sur la chèvre tricolore et les boucs qui l'abandonnent après l'avoir saillie (4, 5), concerne, selon le Sankhya, *prakṛti* et les *puruṣa* ; d'après les Védantins, la nature, émanée de Brahman, et composée de feu, d'eau et de nourriture.

tions de la *śruti*. Traitant d'une des doctrines les plus importantes de la théologie brahmanique, il se demande si l'âme est, comme l'espace, issue de Brahman, ou si, comme Brahman lui-même, elle est incréée ; et il fait observer qu'on a sujet d'avoir des doutes à cet égard, « car l'Écriture, dit-il, se contredit. Certains passages, entre autres celui qui compare Brahman et les âmes au feu et aux étincelles, enseignent que l'âme individuelle est née du Brahman suprême. Mais d'autres textes font de l'âme individuelle le résultat de l'entrée, dans le monde créé, du Brahman non encore développé, et ne parlent pas par conséquent d'une naissance de l'âme individuelle » (*Ved. Sût.*, p. 643).

Les six écoles dites orthodoxes ne présentent point pour notre objet un égal intérêt ; nous pouvons sans inconvénient écarter trois d'entre elles. Tout d'abord nous n'avons pas à nous occuper de la *Mīmāṁsā*. Systématisation du rituel et de la science du sacrifice, ce *darśana*[1] s'appuie sur les Brāhmaṇa plutôt que sur les Upaniṣad[2]. Deux autres systèmes ont une réelle importance scientifique, et ont mis en circulation des théories et des procédés qui sont devenus universellement hindous ; mais, pour leurs parties essentielles, ils restent en dehors de l'évolution théosophique[3]. C'est d'une part le *Nyāya*, l'école des logiciens ; d'autre part, le *Vaiśeṣika*, l'école atomistique.

Restent le *Vedānta*, le *Sānkhya* et le *Yoga*, c'est-à-dire

1. Chacun des systèmes de philosophie est un *darśana*, une démonstration.

2. En un sens, cependant, la Mīmāṁsā fait suite aux Upaniṣad : elle a développé et systématisé ce que celles-ci avaient encore d'éléments ritualistes.

3. Ce n'est pas à dire qu'on ne retrouve pas dans ces systèmes aussi certains partis pris des écoles que nous considérerons plus particulièrement. Les logiciens du Nyaya professent un théisme mystique très prononcé, et le premier de leurs sutra pose, comme but du savoir, la cessation de la souffrance. Les Vaiśeṣika sont atomistes ; mais cela ne les a pas empêchés de formuler, dès le début de leur écrit fondamental l'axiome que pour la connaissance de *Tat* (cf. p. 73), c'est le Véda qui est l'autorité par excellence.

les trois systèmes qui ont exercé la plus profonde influence sur la mentalité hindoue. Ce sont aussi ceux qui ont le plus d'affinités avec les doctrines des occultistes occidentaux. En effet, le monisme de nos théosophes est proche parent du Védanta ; leur anthropologie a fait de larges emprunts au Sānkhya, et leurs exercices pratiques ne laissent pas de ressembler à ceux que prescrit le Yoga.

Le Sānkhya et le Yoga sont à bien des égards indépendants de la tradition des Upaniṣad. Les matériaux qui sont entrés dans la construction de ces systèmes n'ont certainement pas tous été élaborés dans les cercles sacerdotaux. Mais, en fait, ces écoles ont adhéré au Véda ; elles se présentent à nous comme brahmaniques[1]. Il est vrai que leur adhésion a été toute nominale, et que l'indépendance de leurs enseignements n'en a pas souffert. Elles sont donc orthodoxes, mais leur orthodoxie consiste en ceci que le brahmanisme s'est arrangé de leurs doctrines. Ce ne sont pas elles qui ont fait acte de soumission ; c'est lui qui se les est annexées, comme il a fait de tant de choses nées en dehors de lui. Ajoutons qu'en les reconnaissant officiellement, il a singulièrement augmenté les chances que ces deux systèmes avaient d'influer d'une manière durable sur l'esprit hindou.

Le Védanta est incontestablement plus fidèle à la tradition des Upaniṣad. Quand il proclame l'autorité de la révélation comme du moyen de connaître la vérité suprême, c'est avec un accent de conviction qu'on ne perçoit pas dans les déclarations analogues des systèmes rivaux[2]. Et cependant on aurait tort de croire que les docteurs du Védanta se sont contentés d'appareiller des matériaux fournis par les Upa-

1. Il n'est point sûr qu'il en ait toujours été ainsi ; certains indices donnent à penser que le Sankhya et le Yoga ont commencé par être indépendants de la tradition brahmanique. A en croire le Buddhacarita (XII, 30), Arada, qui enseigna au futur Buddha un système semblable au Sankhya, au moins pour les traits essentiels, niait d'une manière absolue les rites védiques et les qualifiait de faux moyens.

2. Le premier *adhyāya* des Vedānta-sūtra, soit le quart au moins de l'ouvrage, se compose d'une série de discussions sur des textes de la *śruti*.

niṣad. On parle souvent du plus illustre d'entre eux, de Śankara, comme d'un théologien. Ce n'est pas lui rendre justice. La pensée de Śankara ne se meut pas timidement dans les limites que posent à la connaissance philosophique des textes considérés comme sacrés. Il est plus vrai de dire que le Védanta est un produit des mêmes tendances intellectuelles que celles qui ont donné naissance aux Upaniṣad; c'est la même pensée, mais à un autre stade de développement. Comme il a ses racines dans un sol imprégné des idées qui avaient trouvé leur expression dans les Upaniṣad, il n'est pas étonnant que sa constitution en ait été déterminée tout entière. Il se donne l'apparence de reposer exclusivement sur les Écritures; c'est qu'il y trouvait son avantage. En réalité, le rôle de la dialectique n'est guère moindre chez lui que dans le Sāṅkhya; et, bien souvent, les textes invoqués à l'appui des sūtra sont tout simplement décoratifs.

En somme, la pensée philosophique hindoue ne s'est point sentie trop gênée par ses attaches avec la religion officielle. Tandis que, depuis saint Augustin, les philosophes chrétiens font de la dialectique la servante de la théologie, et posent le principe que la démonstration a pour but de procurer la connaissance rationnelle de vérités déjà communiquées par la foi, les philosophes brahmaniques n'invoquent l'autorité du Véda que pour la faire tourner au profit de leurs enseignements. Dans un milieu étroitement attaché à l'héritage du passé et plein de méfiance pour toutes les manifestations de l'individualisme, ils ont trouvé le moyen de concilier l'indépendance spirituelle avec le respect de la tradition. Le pavillon a couvert la marchandise.

§ 2. *Nouveaux problèmes.*

Des quatre ou cinq grands problèmes fondamentaux qui sollicitent ordinairement l'intelligence humaine, — Dieu; le monde; l'âme individuelle; la connaissance, ses moyens et ses limites; le sens et la fin de la vie; l'origine du mal mo-

ral; — le problème de l'Être en soi et celui de l'Être en sa relation avec le moi, avaient absorbé à peu près exclusivement la pensée des auteurs d'Upaniṣad; ce sont aussi les seuls sur lesquels ils aient donné des conclusions nettes et précises. L'organisme cosmique, la théorie de la connaissance, les fondements de la morale, autant de questions qu'ils ne touchent qu'incidemment et sur lesquels ils n'ont pas pris la peine de se mettre au clair. Et pourquoi y eussent-ils perdu leur temps, puisqu'il n'y a en vérité qu'une seule réalité, Brahman, identique à cet ātman dont j'ai en moi la conscience immédiate? puisque, une fois cette réalité connue, tout est connu[1]?

Une des écoles philosophiques se maintiendra à ce point de vue de l'idéalisme pur, c'est celle du Védanta, qui continue le plus directement la tradition des anciennes Upaniṣad. Encore cela n'est-il tout à fait vrai que des Védantins de la stricte observance. Ceux-ci, pour être conséquents avec leurs principes, nient expressément la réalité du monde objectif.

1. « C'est en voyant, écoutant, pensant, connaissant l'ātman qu'on connaît tout » (*Bṛh.* 2, 4, 5). — « Qui est-il ce Brahman, par la connaissance duquel tout est connu? » (*Muṇḍ.* 1, 1, 3). — La cosmologie des Upaniṣad est par conséquent très vacillante; toutes les solutions imaginables y sont esquissées. Tantôt le monde existe indépendamment de Brahman; d'après la Chāndogya-Upaniṣad (3, 19), les étapes cosmogoniques sont successivement le non-être, l'être, un œuf qui au bout d'un certain temps se partage pour former, en haut le ciel, en bas la terre; « ce fut ensuite le soleil qui naquit »; or le soleil, c'est Brahman. — Tantôt Brahman est la substance du monde, sa cause matérielle : « L'atman est en haut et en bas, derrière et devant, à gauche et à droite; l'atman est tout » (*Chānd.* 7, 25, 2). « Comme les petites étincelles qui naissent du feu, se dispersent dans toutes les directions, ainsi naissent et se répandent en tous sens les souffles, les mondes, les dieux, les êtres, les moi » (*Bṛh.* 2, 1, 23). « Comme l'araignée émet sa toile, comme poussent sur la terre les herbes, et sur l'homme les poils de la tête et du corps, ainsi l'univers est produit par l'impérissable Brahman » (*Muṇḍ.* 1, 1, 7). — Tantôt Brahman est le créateur du monde, qu'il façonne et gouverne; c'est, en un grand nombre de passages, le point de vue de la Śvetaśvatara-Upaniṣad. — Tantôt, enfin, le monde n'existe pas en réalité : « Il n'y a pas, en dehors de Brahman, un second, séparé et distinct, qu'il puisse voir, sentir, goûter, etc. » (*Bṛh.* 4, 3, 23).

Les autres écoles confessent au contraire un réalisme plus ou moins accentué. Elles affirment l'existence du non-moi; elles sont par conséquent amenées à s'occuper des rapports du non-moi avec l'Être absolu et avec le moi individuel.

La plus importante des écoles réalistes, le Sāṅkhya, abandonne le point de vue unitaire des Upaniṣad et pose en face l'un de l'autre deux modes irréductibles de l'existence.

D'autres cherchent à concilier la thèse d'une réelle existence du monde avec la doctrine de l'*advaita*. Elles pensent y réussir en établissant entre Brahman et le non-moi un rapport de causalité. Car c'est un axiome admis par la plupart des systèmes que l'effet est identique à la cause, et que le produit existe déjà dans le producteur : dire que Brahman est la cause matérielle du monde, ce n'est pas poser le monde à côté de Brahman. Mais les droits du réalisme ne sont pas moins sauvegardés : la réalité de la cause n'exclut pas la réalité du produit; le monde est une partie intégrante de l'Être, et la notion de l'Être en soi ne saurait être complète que si, pour l'élaborer, on tient compte, non seulement du moi et de sa destinée, mais aussi du monde objectif.

Ajoutons qu'une fois ces questions mises à l'ordre du jour des discussions philosophiques, l'école idéaliste n'a pas pu les ignorer. Le plus intransigeant des penseurs du Védanta reconnaît une légitimité relative au monde objectif, et, en fait, c'est le point de vue empirique qui tient le plus de place dans son long commentaire sur les Vedānta-Sūtra.

Mais ce monde qu'il importe maintenant de connaître, comment et dans quelle mesure le connaissons-nous ? Ce n'est pas seulement le problème cosmologique, c'est aussi le problème gnosiologique qui s'impose aux penseurs. La théorie de la connaissance prend une place importante dans les spéculations des écoles réalistes.

Quant au problème du mal, s'il existait à peine pour les Upaniṣad[1], il se pose aux philosophes dans des conditions

1. Le Śatapatha-Brahmaṇa faisait déjà naître le mal de la divinité : les

qui l'ont d'avance stérilisé. Le mal, c'est tout ce qui restreint l'Être, tout ce qui le détermine, et qui, le déterminant, le diminue et le nie[1]. Tout acte est en soi mauvais, parce que tout acte appartient au monde des relativités ; d'un acte à l'autre, il ne saurait y avoir qu'une différence de degré. Au lieu de l'opposition « bien » : « mal », on a l'opposition « existence absolue » : « existence relative ». En dernière analyse, c'est à l'Être que le mal est imputable, puisque c'est l'Être qui s'est individualisé. Dans de pareilles conditions, les notions de péché, de remords ne sauraient se former. Ce qu'on craint, c'est la punition, c'est-à-dire la conséquence matérielle que comporte tout acte, quel qu'il soit ; ce n'est pas la souillure morale que laisse l'acte coupable. La théorie du saṁsāra, avec son mécanisme automatique, a supprimé toute spéculation dans le domaine de la morale.

Cet agnosticisme moral est d'autant plus remarquable que toutes ces écoles, sans exception, se proposent un but éminemment pratique. Au reste, c'est le trait commun de la pensée hindoue, qu'elle soit hétérodoxe ou qu'elle soit brahmanique, l'intérêt qu'on professe pour les problèmes de la métaphysique ou de la philosophie religieuse n'est absolument pas scientifique. Tous les systèmes se présentent aux adeptes comme autant de méthodes rivales pour faire son salut. C'est par là, bien plus que par leur adhésion au Véda, ou parce qu'en théorie elles préconisent l'intuition comme le moyen suprême de la connaissance, que les écoles dites orthodoxes sont, comme les spéculations théosophiques de l'Occident, un produit bâtard de la religion et de la science.

dieux naissent de Prajapati par le souffle d'en haut (le souffle de la bouche); les démons par le souffle d'en bas (XI, 1, 6, 7; cf. aussi X, 1, 3, 1). La Bṛhad-Āraṇyaka-Upaniṣad met expressément dans Brahman la joie et la douleur, la vertu et son contraire : Brahman est *dharmamaya*, *adharmamaya* (4, 4, 6).

1. *Omnis determinatio negatio est* (Spinoza).

Les « rationalistes » du Sânkhya eux-mêmes ont pour objet principal l'émancipation de toute existence finie et souffrante[1].

§ 3. *Caractères communs des grandes écoles philosophiques.*

Mieux coordonnées, moins fragmentaires, appuyées sur une argumentation plus rigoureuse, les doctrines exposées dans les *Darśana* ont plus de titres à être rangées au nombre des produits de la pensée philosophique que les aperçus lumineux, mais trop souvent incohérents, qui remplissaient les anciennes Upaniṣad. Les graves questions de l'être, de l'âme et du salut, ne sont plus tranchées isolément ; les envisager dans leur relation réciproque, c'est s'obliger à les serrer de plus près. En outre, on tient plus de compte que par le passé des problèmes préliminaires ou connexes.

Si les darśana nous révèlent une pensée plus mûre, ils ont d'autre part payé la rançon de ce progrès. On ne trouve plus dans les traités de philosophie cette joie de la découverte, cet enthousiasme pour la vérité enfin conquise, qui prennent dans les Upaniṣad un accent parfois saisissant[2]. Rien de

1. On sait que le néopythagorisme, le néoplatonisme, le gnosticisme présentent la même confusion entre religion et philosophie. Eux aussi veulent procurer aux hommes la connaissance salutaire. Mais, venant après une longue période d'intense activité philosophique, leur apparition marque la faillite de la science. Ce sont les produits d'une pensée qui, désespérant d'obtenir le savoir, condition du salut, par les procédés ordinaires de la raison humaine, a cherché son refuge dans des révélations ou dans la vue immédiate des vérités éternelles. Tout autre est la place qu'occupent le Sankhya et le Vedanta dans l'histoire de la pensée hindoue. Sans doute, ils résultent aussi d'un compromis entre le principe d'autorité et la pensée autonome ; mais leur apport, c'est précisément l'élément rationnel. S'ils ont continué à bien des égards l'ancienne tradition religieuse, du moins l'ont-ils presque toujours renouvelée.

2. La Bṛhad-Araṇyaka-Upaniṣad met en scène un jeune étudiant qui, dans sa soif de savoir, perd le boire et le manger, et bientôt n'est plus que l'ombre de lui-même. Mais enfin il connaît l'Être ; à son visage qui s'illumine, son maître comprend qu'il a trouvé Brahman (4, 10-15 ; voir aussi *Chând.* 4, 9, 2 ; 4, 16, 2). — Le roi Janaka, dans son enthousiasme de néo-

plus sec, au contraire, et de plus incolore que les *sūtra* qui sont pour chaque école le traité fondamental ; rien de plus fatigant, de plus verbeux, de plus encombré de redites que les commentaires qui nous expliquent ces *sūtra*. La tradition, une fois établie, a pesé de tout son poids sur cette littérature. Ce sont toujours les mêmes exemples, toujours les mêmes façons d'argumenter. Et ce n'est pas seulement à l'intérieur d'une même école qu'on ressasse sans cesse les mêmes formules ; les docteurs du Sānkhya et ceux du Vedānta ne se font aucun scrupule de s'emprunter les uns aux autres des raisonnements entiers, et vivent sur un même fonds de comparaisons. Il y avait du mouvement, de l'émotion même quelquefois, dans les anciennes Upaniṣad ; tels qu'ils sont présentés dans nos textes, les darśana sont pétrifiés et sans vie. La pensée qui a donné naissance à ces systèmes a été remarquablement indépendante, et souvent même hardie ; malheureusement, comme toujours dans l'Inde, la tradition s'est trop vite emparée des créations nouvelles pour les figer définitivement [1].

La toute-puissance de la tradition explique l'extraordinaire fidélité avec laquelle, en dépit de profondes divergences, les écoles conservent un assez grand nombre de doctrines communes. Toutes ont une conception pessimiste de la vie ; toutes font de chaque existence particulière le produit des actes accomplis dans une existence antérieure ; toutes partagent l'histoire de l'univers en une série infiniment récurrente de périodes de créations et de dissolutions [2]. Une fois

phyte, donne son pays et son peuple à celui qui lui a fait connaître la vérité suprême (*Bṛh.* 4, 2, 4).

1. Où l'on voit la force des habitudes invétérées, c'est quand le Vedānta-Sara cite des passages védiques à l'appui de théories bouddhistes qu'il réfute, et par conséquent impute aux Bouddhistes, et bien malgré eux, le procédé d'argumentation courant dans les écoles orthodoxes.

2. Ces trois dogmes sont étroitement liés les uns aux autres. En effet, la théorie cosmique des *Kalpa* n'est que l'extension à l'univers de la théorie du Saṁsara ; et si la vie de l'univers et celle des individus sont l'une et l'autre misérables, c'est, comme nous l'avons vu, parce que l'idée d'un recommencement perpétuel a paru insupportable aux penseurs de l'Inde.

qu'elles eurent été élaborées, ces croyances ont tellement pris le caractère de vérités incontestées, qu'on ne prit plus la peine de les démontrer ; elles furent comme les formes mêmes de la mentalité hindoue[1]. Et pourtant aucune d'elles n'est à proprement parler d'origine védique. Elles ne dérivent qu'indirectement des concepts que nous trouvons dans les textes sacrés. Nous l'avons constaté plus haut pour le pessimisme et pour la théorie du *Karman,* qui ne se rattachent que par certains côtés aux idées qui avaient cours dans les cercles sacerdotaux ; quant à la notion d'un recommencement perpétuel du monde, bien que l'Atharva-véda y fasse déjà une claire allusion, elle n'est point non plus l'aboutissement nécessaire des idées cosmogoniques exposées dans le Véda. Étrangers à la pensée primitive, et universellement admis à l'époque historique, ces dogmes mettent en pleine lumière la différence qui sépare de l'âge védique la période de formation des grands systèmes philosophiques et religieux.

1. Le scepticisme et la négation ont eu leurs représentants dans l'Inde comme ailleurs. Il suffira de rappeler les *Cārvāka*, dont le « système » est exposé au premier chapitre du *Sarvadarśanasangraha ;* et les six docteurs, adversaires de Gautama le Bouddha, qui apparaissent dans plusieurs *sutta* toujours les mêmes, toujours figés en la même attitude. Si l'on fait abstraction du chef de l'école *nirgrantha* ou *jaina*, en qui l'on haïssait le fondateur d'une secte rivale et qu'on a malicieusement mis en compagnie de ces sophistes, tous ces *Titthiya* professent un nihilisme dont l'article principal est la négation de la doctrine du *karman.*

Il est possible que l'influence des Cārvāka et des docteurs hérétiques ait été grande sur la vie de bien des Hindous; elle a été nulle en tout cas sur le développement de la pensée collective qui seule nous intéresse. A partir de l'époque à laquelle appartiennent les anciennes Upaniṣad, tout ce qui compte dans l'Inde religieuse et philosophique croit au karman. Cette doctrine est le terrain commun sur lequel Bouddhistes et Brahmanes peuvent se rencontrer. Quand le vieux maitre brahmanique Soṇadaṇḍa explique à ses nombreux disciples pourquoi c'est lui, le plus âgé, qui va faire une visite de courtoisie au Bouddha, il leur dit entre autres : « Gautama croit au karman, à l'action ; il met la vertu en tête de ses exhortations. »

CHAPITRE II

Le Védanta.

I. Les Sources.

Le mot *vedānta* qu'on rencontre déjà dans des écrits considérés comme védiques[1], signifie « fin du Véda ». Il a désigné d'abord les traités plus spéculatifs que théologiques par lesquels se terminent plusieurs de nos Brāhmaṇa, et en particulier les anciennes Upaniṣad, partie intégrante de ces traités. Des Upaniṣad, ce nom a été tout naturellement transporté aux ouvrages qui, sous la forme scolastique de *sutra*, c'est-à-dire de formules indiquant, plutôt qu'énonçant les enseignements traditionnels de l'école, ont systématisé la science de Brahman et polémisé contre les systèmes rivaux.

Les *Vedānta-sūtra* sont le livre fondamental de toutes les sectes qui se rattachent à la grande école védantique. Les plus hardis de ses docteurs eux-mêmes se sont crus tenus de garder le contact, au moins en apparence, avec Badarayaṇa, l'auteur présumé de ces *sutra*. Ils l'ont commenté, et, par des tours de force d'interprétation, ont tâché de tirer le vieux maître de leur côté. Comme, d'autre part, Badarayaṇa a eu des prédécesseurs, et qu'il discute souvent les opinions divergentes d'anciens chefs de l'école, il se trouve

1. Le *Taittir. Araṇ.* (= *Muṇḍ. Up.* 3, 2, 6) mentionne côte à côte le Vedanta et le Yoga (X, 1). « Autrefois, dit la *Śvet. Up.*, le mystère suprême fut révélé dans le Vedanta » (6, 22). — Voir Deussen, *System des Vedanta*, p. 3, note.

que, dans l'histoire du système, les *sūtra* que nous possédons sous son nom, sont le foyer auquel ont abouti les spéculations antérieures issues des Upaniṣad, et d'où est sorti ensuite un faisceau de plus en plus ramifié de sectes opposées.

De profondes divergences séparent les unes des autres les subdivisions de l'école védantique; les problèmes sur Dieu, sur le monde, sur la vie, sur le salut, sont résolus par elles dans des sens très différents. Si toutes en effet sont foncièrement panthéistes, le panthéisme des unes est idéaliste, tandis qu'il est réaliste ailleurs. Parmi les Védantins, les uns nient, les autres affirment le monde objectif. Les premiers n'admettent d'autre être que Brahman, les seconds soutiennent l'existence réelle du monde en Brahman.

Le Védanta idéaliste se rattache à Śankara, le plus illustre docteur de l'Inde, qui florissait dans la première moitié du neuvième siècle après Jésus-Christ; son commentaire sur les Vedanta-sūtra est un des plus remarquables monuments qu'il y ait de l'esprit théologico-philosophique. Les réalistes ont pour principal représentant Ramanuja, un penseur du XIIe siècle, auteur d'un autre commentaire des Vedanta-sutra, le *Śrībhāṣya*. Tous deux s'efforcent de montrer qu'ils sont fidèles à l'enseignement de Badarayaṇa[1]; mais, comme M. Thibaut l'a fait voir dans l'importante préface qu'il a mise en tête de sa traduction des Vedānta-sutra[2], Ramanuja y réussit beaucoup mieux que Śankara. En revanche, bien plus que Ramanuja, plus même que Bādarāyaṇa, Śankara

1. Dans un assez grand nombre de cas, les deux commentateurs interprètent de la même manière les sūtra de Bādarayaṇa, et souvent aussi ils rapportent aux mêmes passages des Upaniṣad les aphorismes du maitre. M. Thibaut en a conclu que l'école avait fidèlement conservé la tradition établie par l'enseignement de son chef. Il faut cependant remarquer que non seulement les divergences importantes qui se manifestent sur un grand nombre de sūtra prouvent que l'accord était loin d'être général, mais encore qu'une discussion, comme celle que fait Śankara à propos du sūtra III, 3, 38, n'est possible qu'en l'absence de toute tradition concernant les passages de la Śruti visés par Bādarāyaṇa.

2. *Sacred Books of the East*, vol. XXXIV, p. xvii, sqq.

est dans le prolongement des Upaniṣad[1]. C'est lui qui, non sans quelque outrance, il est vrai, tire les conséquences des doctrines exposées dans ces textes; il s'applique à les harmoniser, escamote les contradictions quand elles sont irréductibles, et prend à tâche de prouver que son idéalisme est, implicitement ou expressément, au fond de leurs enseignements.

Idéalisme ou réalisme, cette différence fondamentale en entraîne d'autres qui ont creusé plus profondément le fossé entre les deux grandes tendances du védantisme. Les sectateurs de Rāmānuja, et de nombreux groupes qui ne se séparent de lui que sur des doctrines ou sur des observances secondaires, sont théistes et posent le service de Dieu, *Īśvara*, comme condition du salut; de larges concessions ont été faites de ce côté-là aux idées qui ont trouvé leur expression dans les cultes populaires. Śankara, imprégné qu'il est de l'esprit brahmanique, ne met aucune divinité entre l'Âme universelle et l'Âme individuelle, entre *Brahman* et *jīvātman;* il relègue dans le domaine de la science inférieure ou de la « nescience » tout ce qui concerne la divinité personnelle et son culte.

Les sūtra de Bādarāyaṇa et les nombreux passages où le Mahābhārata expose des théories très voisines du système de Ramānuja, montrent que la tendance théiste s'est manifestée de fort bonne heure dans l'école védantique. Aussi l'enseignement de Śankara apparait-il comme une réaction contre des compromissions dangereuses, comme une tentative pour revenir, par delà Bādarāyaṇa, à la pureté de la doctrine primitive. S'il en fut bien ainsi, on comprend que le grand penseur ait mis quelque intransigeance à soutenir le point de vue strictement idéaliste, et que d'autre part ses adversaires l'aient attaqué avec tant de violence. Un Védantin théiste, dans la préface qu'il a mise à son commentaire des Sankhya-sutra,

1. Voir Thibaut, *l. l.* p. CII, sqq., et CXXVI.

enveloppe Śankara dans la même réprobation haineuse dont il poursuit le nihilisme bouddhique[1].

Les rivalités subsistent encore aujourd'hui, mais avec moins d'âpreté dans la polémique. Ce qui domine, dit-on, dans l'école actuelle, c'est le védantisme de Śankara. A en croire le Védantin qui a renseigné M. Deussen[2], et qui se donnait pour un ardent adversaire de cette tendance, sur cent adeptes, il y a actuellement soixante-quinze disciples de Śankara, et seulement vingt-cinq qui se réclament soit de Rāmānuja, soit de chefs encore plus éloignés du monisme idéaliste.

Il est certain cependant que les formes moins outrancières sont celles qui ont le plus agi sur les masses. Les conceptions théistes sont en effet plus propres à donner satisfaction aux besoins religieux ; et si le Védanta a pénétré dans l'hindouisme des grandes épopées et des *purāṇa,* c'est sous sa forme atténuée, en s'accommodant aux exigences de la vie pratique et de la société.

Quand nous étudierons, dans notre dernière partie, la théosophie du Mahābhārata et d'autres témoins de l'hindouisme, nous retrouverons le védantisme réaliste et dévot dont Rāmānuja est le plus fameux représentant. Pour le moment, nous devons nous attacher à celui qui fut vraiment le successeur des Upaniṣad, à Śankara. Mais nous n'oublierons pas cependant que Śankara ne constitue pas à lui seul tout le Védanta, même moniste, et nous aurons soin de le compléter au moyen d'autres sources qui jouissent, elles aussi, d'une grande popularité dans l'école[3].

1. L'auteur cite avec complaisance un passage du *Padmapurāṇa* qui met ces paroles dans la bouche de Śiva : « C'est moi qui, en cet âge *Kali*, prenant la forme d'un brahmane (Śankara), ai prêché la doctrine de l'illusion *(māyāvāda)*, doctrine fausse qui n'est que du bouddhisme déguisé, doctrine honnie des hommes et qui défigure le sens des paroles de l'Écriture... J'ai proclamé cette grande doctrine de l'illusion, comme si elle était conforme au Véda, alors qu'elle est non védique, afin que les êtres périssent » (Vijñānabhikṣu, p. 4; voir aussi ad *Sānkhya-S.* I, 20-22).

2. *Erinnerungen an Indien*, p. 243.

3. Je fais allusion surtout à la *Pañcadaśī*, ouvrage de Mādhava-ācārya, le frère de l'illustre commentateur du Véda, Sāyaṇa (XIV[e] siècle), et au

N. B. — Dans le chapitre relatif au Védanta, tout renvoi fait au moyen de la seule indication de la page, concerne le commentaire de Śankara sur les *Vedānta-sūtra*, et se rapporte à l'édition de ce texte dans la Bibliotheca Indica.

II. Objet et méthode.

L'objet du Védanta a été formulé par Bādarāyaṇa en ces termes : « Maintenant commence l'étude de Brahman » (*Ved.-sūtra*, I, 1, 1). La seule recherche de Brahman ne suffit plus à Śankara : « Les textes védantiques se proposent un double but : d'une part, ils exposent la nature propre de l'âme universelle, *paramātman* ; d'autre part, ils enseignent l'identité de l'âme individuelle avec l'âme universelle » (p. 279). Des deux objets visés par Śankara, le second seul compte encore pour l'auteur du Vedānta-sāra : « Le but du Védanta, c'est de faire de l'âme, *jīva*, une intelligence pure par la connaissance parfaite de son identité avec Brahman » (§ 28). Comme on voit, les préoccupations exclusivement mystiques ont peu à peu supplanté dans l'école l'intérêt pour les questions métaphysiques.

Pour atteindre le but désiré, il n'est qu'une méthode efficace, l'étude des Écritures révélées. Il s'agit de connaître l'Être éternel, absolu, transcendant ; comment pourrait-on y arriver avec les seules ressources de l'intelligence humaine, avec un instrument dont la puissance est limitée au monde de la cause, du temps et de l'espace ? « Nous connaissons empiriquement l'âme individuelle, *kṣetrajña*, parce que, agissante et jouisseuse, elle est de corps en corps unie à l'intellect, son substrat (*upadhi*) ; mais comme Dieu ne peut être connu empiriquement, l'objet propre de l'Écriture est de l'enseigner » (p. 232). — « Il est impossible de voir comment quelqu'un pourrait saisir les objets transcendants autrement

Vedanta-sara, écrit par Sadananda, qui, au XV[e] siècle, semble-t-il, enseigna un Védantisme fortement teinté de Sankhya.

que par la révélation, puisque le transcendant n'a pas de signes sensibles *(nimitta)* » (p. 411). — « Cet objet n'ayant ni forme, ni détermination d'aucune sorte, ne saurait être perceptible à nos sens ; n'ayant d'ailleurs aucun caractère distinctif, *linga*, il ne peut être connu par induction ni par d'autres procédés intellectuels ; on ne peut l'atteindre que par la tradition sacrée, *āgama*, de même que le devoir » (p. 426). — « Ce n'est point par le raisonnement, c'est par la seule révélation qu'on peut approfondir l'insondable Brahman » (p. 488).

La révélation est éternelle, comme l'objet même dont elle procure la connaissance. Elle est donc antérieure à toute création. Bien plus, les choses sont ce qu'elles sont pour que l'Écriture soit accomplie : « Quoique Dieu ne mesure pas un empan, on peut se le figurer comme mesurant un empan, afin que soit justifié le mot des Écritures qu'il a l'empan pour mesure » (p. 220).

Ce que la perception immédiate et l'induction sont pour la connaissance empirique, la révélation et sa tradition le sont pour la connaissance transcendante : « La révélation sert de perception directe ; car, pour être une autorité, elle est nécessairement indépendante de toute autre autorité ; et la tradition tient lieu d'induction, puisqu'elle aussi tire son autorité d'une autorité autre qu'elle-même » (p. 287).

Aussi, tout comme le témoignage des sens, les enseignements révélés ont-ils le caractère d'une vérité indiscutable : il serait absurde de penser que le canon, qui est infaillible, n'est pas décisif en fait de doctrine (p. 103) ; l'autorité du Véda est absolue pour tout ce qui concerne son objet propre, au lieu que l'autorité de la parole humaine, à l'égard même de son objet propre, a sa raison en dehors d'elle-même (p. 414). Tandis que les enseignements fondés sur le raisonnement se contredisent et sont facilement attaquables, « tous les raisonneurs passés, présents et futurs ne sauraient

porter atteinte à la connaissance parfaite qui est engendrée par la révélation » (p. 439)[1].

Mais quoi ? N'y a-t-il pas des contradictions dans les Upaniṣad ? Non ! Les désaccords qu'on a pu relever ne concernent que des points secondaires et n'intéressent point le salut de l'homme[2]. Sur les vérités essentielles, il y a harmonie parfaite entre tous les textes révélés. Brahman est un, il ne peut y avoir à son sujet de connaissance diverse ; car, pour ne pas être erronée, la connaissance doit être adéquate à son objet ; si donc Brahman était un, et la révélation multiple, un seul des enseignements donnés à propos de Brahman serait vrai, et la confiance en les Écritures serait ébranlée (p. 843-844)[3].

C'est à titre d'adjuvants que les procédés ordinaires de l'intelligence humaine sont reconnus comme légitimes : « En enjoignant la recherche de Brahman, (le premier sūtra) recommande une discussion des textes des Upaniṣad, faite à l'aide d'une dialectique qui ne soit pas en désaccord avec eux, et qui se propose comme eux le salut » (p. 36). — « Si l'Écriture, outre la réception directe de la vérité par l'audition, prescrit aussi la pensée et tient compte par conséquent de la réflexion, il ne faudrait pas croire qu'elle donne une valeur propre à la réflexion toute sèche ; ce qu'on veut, c'est une réflexion dirigée exclusivement sur la révélation, et qui soit un moyen auxiliaire de prendre possession (de Brahman) » (p. 427).

Ce respect de la tradition sacrée est surtout théorique. En fait, Śankara fait preuve d'un latitudinarisme qui jure

1. Śankara n'aime guère les philosophes indépendants, ces gens « qu'on appelle des sachant-tout » (*sarvajñabhāṣitāḥ*, p. 498).

2. C'est le cas, par exemple, de la création du monde empirique ; voir p. 370, sqq. et tout particulièrement, p. 374.

3. Le principal grief que Śankara formule contre la secte des Bhagavatas, c'est qu'ils ont eu l'impertinence de rejeter l'autorité du Véda. Śandilya, disent les Bhagavatas, après avoir vainement cherché dans les quatre Védas le Brahman suprême, l'a trouvé dans le système qui est devenu le leur. Ils blâment le Véda ; donc ils se trompent (p. 604).

avec cette intransigeance tranchante. Il ne veut pas, par exemple, d'une exégèse étroitement littérale[1]; il y a des passages qu'il ne faut pas presser[2]; il y en a d'autres qui s'adressent aux gens de peu d'intelligence[3] dont les doutes proviennent d'une entente par trop servile des textes; il y en a qui font des concessions aux croyances populaires[4]; il est même des *mantra* qui, pour se trouver dans une Upaniṣad, ne font cependant pas partie de la *science*, et que leur caractère propre, ou une déclaration expresse, ou enfin d'autres indices, décèlent comme concernant en réalité des actes rituels[5].

Mais alors à quoi reconnaîtra-t-on les passages sur lesquels on peut et doit faire fond? Le critérium rappelle à certains égards la première des règles de la méthode qu'a posées Descartes. En présence de textes qui font de Brahman un créateur et lui attribuent par conséquent des forces diverses, et d'autres textes qui déclarent qu'il n'y a pas de réalité en dehors de Brahman, pourquoi s'attacher à ceux-ci et laisser ceux-là? C'est que seuls ces derniers ont un sens qui ne laisse rien à désirer, et par conséquent ont le caractère de l'évidence, tandis que les premiers n'existent que pour quelque chose d'autre, et par conséquent ne satisfont pas définitivement l'intelligence (p. 1126). L'aveu est bon à enregistrer. Il nous rassure pleinement sur l'indépendance intellectuelle de Śankara, en confirmant ce que nous avons dit plus haut des rapports de sa pensée avec les textes dont elle se prétend dérivée[6].

1. *na-añjasaṁ*, p. 905.
2. *na-atibhāraḥ*, p. 934; voir aussi p. 902; p. 1017, sq.
3. *mandadhiyaḥ*, p. 626.
4. P. 1103 (à propos du sūtra IV, 2, 15).
5. P. 896.
6. Qu'on lise les longues discussions par lesquelles débutent Sūtra et commentaire, on s'apercevra vite qu'il ne s'agit point de déterminer au moyen de passages védiques la nature de Brahman, mais de prouver que partout où les Upaniṣad parlent de *bhūman*, d'*antaryāmin*, etc., elles visent Brahman, et non pas la nature, ou l'âme individuelle, ou une divinité particulière. Ce qu'on veut, c'est revendiquer pour le système védantique tels

Faut-il s'étonner dès lors que Śankara en prenne à son aise avec les *sūtra* qu'il commente? Les *sūtra* font partie de cette « tradition » à laquelle on doit appliquer les procédés de la dialectique usuelle. M. Thibaut a montré, dans la préface de sa traduction des Vedānta-sūtra, avec quel sans-façon le commentateur a agi à l'égard de Bādarayaṇa, tantôt l'amendant[1], tantôt changeant son texte[2], tantôt l'interprétant d'une manière arbitraire, pour ne pas dire abusive[3]. Védantin et orthodoxe, Śankara ne peut faire autrement que de prendre pour base de son enseignement le livre fondamental de l'école; il se revanche en le violentant sans cesse pour le tirer dans le sens de ses doctrines personnelles.

III. Principes fondamentaux

Il y a à la base du Védanta, comme de tous les systèmes philosophiques ou religieux, des concepts, en général peu nombreux, qui ont dominé la pensée dans son travail spéculatif. Le plus souvent, on ne formule pas ces sortes d'axiomes, ou d'hypothèses fondamentales; on ne les formule pas, parce qu'on en a à peine conscience. Peu importe; leur action a été d'autant plus décisive qu'elle a été latente. Ce sont comme des plis intellectuels dans lesquels se moule, de génération en génération, tout le travail cérébral d'une école, d'une secte, quelquefois même d'une société entière. Il nous faut reconnaître d'abord ces idées maîtresses; elles nous

et tels passages que les écoles rivales interprètent en faveur de leurs idées particulières. On apporte donc à l'exégèse une conception déjà arrêtée de Brahman, et l'on s'évertue à démontrer que c'est cette conception et non pas une autre qui s'adapte aux textes sacrés.

1. Voir, par exemple sūtra III, 3, 14.

2. C'est le cas du sūtra III, 1, 22.

3. Voir III, 3, 57; I, 3, 19. Contrairement aux intentions évidentes de Badarayaṇa, Śankara traite d'« occasionnelle », *prāsangikī*, toute la série des sutra IV, 2, 12-16. Et page 1124, à propos des sutra IV, 3, 7-11, Śankara prétend que Badarayaṇa, opposant l'une à l'autre deux doctrines, adhère à la première et combat la seconde, une assertion démentie par l'usage constant des écoles.

aideront à comprendre le système qui en est dérivé, et dont elles constituent en quelque sorte le sous-sol.

§ I. *L'Être.*

Que, de tout ce qui existe, on enlève ce qui est contingent et phénoménal, il reste l'Être[1]. Le phénomène, c'est l'enveloppe, ou comme disent les philosophes de l'école, le fourreau, le *Kośa* de l'Être. Débarrassé de toutes ses relativités, l'Être est absolu. Absolu, il est infini; infini, il est un. Dire qu'il est un, c'est affirmer d'une part que, toujours et en tout ce qui existe, il est identique à lui-même; d'autre part, qu'il est seul existant d'une existence réelle : puisqu'il est infini, il ne saurait y avoir d'autre être à côté de lui[2]. « L'être est un[3]; l'unité, telle est la seule réalité véritable[4]; toute pluralité résulte d'une fausse connaissance » (p. 447).

Ce qui est réel, ce n'est pas ce qui frappe nos sens, puisque seul ce qui est contingent est visible, audible, etc. Ce n'est donc pas l'individuel, mais le générique, parce que le générique existe seul d'une manière permanente. L'espèce en effet est éternelle; c'est l'espèce qui correspond à la parole du Véda (p. 286 sq.). On notera qu'en affirmant ainsi la réalité des espèces[5], on en affirmait la substantialité. Il ne

1. D'après Aristote, les anciens philosophes grecs aussi ont affirmé que l'Être est immuable quant à son essence, et ne change que dans ses accidents; mais à la différence du Védanta, ils concevaient comme matériel le principe fondamental de l'univers : « Τῶν δὲ πρώτων φιλοσοφησάντων οἱ πλεῖστοι τὰς ἐν ὕλης εἴδει μόνας ᾠήθησαν ἀρχὰς εἶναι πάντων· ἐξ οὗ γὰρ ἔστιν ἅπαντα τὰ ὄντα, καὶ ἐξ οὗ γίγνεται πρῶτον καὶ εἰς ὃ φθείρεται τελευταῖον, τῆς μὲν οὐσίας ὑπομενούσης, τοῖς δὲ πάθεσι μεταβαλλούσης, τοῦτο στοιχεῖον καὶ ταύτην ἀρχήν φασιν εἶναι τῶν ὄντων » (*Met.* I, 3, § 4).

2. C'est pourquoi Śankara polémise avec tant de force contre la secte des *Pāśupata*, montrant que l'infinité de la matière et l'infinité des âmes s'excluent, si matière et âme sont indépendantes les unes des autres, et que, si elles sont indépendantes de Dieu, elles excluent l'infinité de Dieu (*Ved.-S.* II, 2, 41, et particulièrement page 599).

3. *ekaṁ sattvaṁ*, p. 459.

4. *ekaṁ pāramārthikaṁ.*

5. *ākṛti*, littéralement forme, moule.

faut donc pas s'étonner que cette école ait de même envisagé comme une substance l'ensemble des corps grossiers (*Vaiśvānara*), l'ensemble des corps subtils (*Hiraṇyagarbha*), l'ensemble des corps causals (*Virāj*), pris chacun en leur unité[1]. Rien d'étonnant non plus si l'on admet implicitement que qualités, fonctions physiologiques et psychologiques, actions même, ont un substratum et constituent des entités indépendantes[2].

§ 2. *Le devenir.*

L'Être est immuable ; il ne naît pas, il ne devient pas. Rien ne devient. Ce qui n'est pas ne saurait venir à l'existence[3]. Tout changement appartient au monde des phénomènes[4].

Cause et produit sont identiques : tout ce qui est dans l'effet était déjà dans la cause : « Comme le produit existe en vertu de l'essence propre de la cause (*kāraṇa-ātmanā*), son être est le même avant l'acte qui l'a produit (qu'après) » (p. 429)[5]. Le produit existe donc avant sa manifestation phénoménale (p. 460, sqq.) : « Il est avéré que la substance continue identique à elle-même à travers toutes ses manifestations apparentes[6], et que jamais, quand même on ruminerait

1. Voir, par exemple, *Ved.-sāra*, 143; *Pañcadaśī*, I, 24.

2. Pour les qualités, voir p. 537 à propos du sûtra II, 2, 16; pour les fonctions des sens, voir la théorie exposée par Śankara sur la désagrégation par la mort de l'organisme psychique (ad III, 1, 3; p. 744). Quant à la substantialité de l'action, le mécanisme du karman est l'illustration frappante de la persistance de cette idée jusque dans des sectes qui, comme le bouddhisme, n'admettent d'autre réalité que le phénomène instantané.

3. *Ved.-S.* II, 1, 18.

4. Les produits et les phénomènes résultent d'un déploiement apparent de l'Être; on appelle *vivarta* le déploiement en monde phénoménal d'un principe primordial spirituel; *vikāra* ou *pariṇāma*, le déploiement en phénomènes et en produits d'un principe matériel. « Il a été dit: Il y a *vikāra* quand un être se transforme en réalité (*satattvataḥ*); mais il y a *vivarta* quand l'essence de l'être n'est pas atteinte par le changement » (*Vedāntasāra*, 162).

5. Voir les sûtra II, 1, 14 et 15, ainsi que le commentaire.

6. Exemple : le lait à travers tous les produits du lait.

la chose pendant cent ans, on ne trouvera un effet qui soit différent de la cause. Et puisque c'est la cause primordiale qui, jusque dans son dernier effet, apparaît dans la série de ses produits, comme un acteur dans tous les rôles imaginables, l'effet existe donc avant l'acte qui le produit; il est identique à sa cause » (p. 468 sq.).

L'identité de l'effet et de la cause est une doctrine métaphysique; cette identité n'existe que si cause et effet sont envisagés dans leur essence. Empiriquement, les deux termes ne se recouvrent pas exactement; empiriquement, l'effet est une modalité de la cause, à telles enseignes que ce qui est vrai de l'un n'est pas nécessairement vrai de l'autre. De là ces corollaires, sur lesquels Śankara insiste à plusieurs reprises :

1. De ce que les effets sont multiples, hétérogènes, il ne suit pas que la cause ne soit pas une, homogène : « Il n'y a pas de commandement de la divinité, disant : « Que la cause » soit multiple, pour qu'elle engendre le produit » (p. 623).

2. Si la cause est détruite, tous les produits sont détruits ; mais la suppression des produits n'entraîne point celle de la cause (p. 638).

3. Dire que cause et produit sont identiques, c'est enseigner que la nature du produit est déterminée par celle de la cause (p. 431); mais la nature de la cause n'est point déterminée par celle du produit.

En fait, entre la cause et l'effet, il y a toujours un « surplus », *atiśaya*, qui explique précisément l'existence de l'effet par rapport à la cause. Śankara le déclare nettement (p. 425). A ceux qui prétendent que le monde n'ayant pas toute la perfection de Brahman, ne saurait avoir Brahman pour cause matérielle, il répond que raisonner ainsi, c'est supprimer complètement la relation de cause et d'effet; car il ne saurait y avoir de cause et d'effet sans qu'on admette un excédant (dans l'effet par rapport à sa cause). Et il y revient encore page 603 : « Entre la cause et l'effet, il faut qu'il y ait excédant,

comme, par exemple, entre l'argile et les pots d'argile; sans excédant, les notions de cause et d'effet n'existent plus[1]. »

De ces prémisses découle tout naturellement une doctrine qui a joué un grand rôle dans l'histoire de la théosophie de l'Inde, et que la théosophie occidentale a aussi faite sienne. On peut la formuler en ces termes : le grossier est sorti du subtil ; le subtil de ce qui est encore plus subtil, et ceci même d'un être plus subtil encore ; — et par la dissolution, le grossier rentre dans le subtil, et ainsi de suite, « car l'expérience de la vie quotidienne montre que quand on a gravi les marches d'un escalier, il faut pour redescendre suivre la série inverse des degrés » (p. 637). La Chāndogya-Upaniṣad enseignait déjà, dans sa sixième « leçon », que tout dans l'univers se ramène à des éléments subtils (*aṇu*, *aṇiman*) qui sont l'essence, l'*ātman*, des êtres grossiers qui en sont sortis. Dans le Vedānta-sāra, cette théorie a atteint son plein développement[2]: le corps grossier a pour substrat un corps subtil ; le corps subtil a pour substrat un corps causal, et celui-ci est sorti lui-même de Brahman, l'être en soi.

1. Śankara estime par conséquent que s'il n'y a rien de plus dans le produit que dans la cause ou les causes qui sont censées l'expliquer tout entier, il devient impossible de comprendre la diversité des êtres. Comme le dit en effet M. Gourd, dans les *Trois Dialectiques* (1897) : « Si chaque fait s'explique entièrement par ses antécédents et ses coexistants, s'il n'y a en lui rien de nouveau, rien qui n'ait été préparé par d'autres ou contenu en d'autres, c'est qu'en réalité il ne se distingue pas des autres » (p. 79)... « Qu'on insiste pour qu'il n'y ait pas de fait sans cause, on aura raison ; mais cela ne peut être compréhensible qu'à une condition c'est que, dans le terme cause, il y ait quelque chose qui ne se retrouve pas dans le terme effet, et réciproquement, qu'il y ait dans le terme effet quelque chose qui n'ait pas existé dans le terme cause ; bref, que l'on veuille reconnaître dans l'un et dans l'autre termes un élément incoordonnable » (p. 80).

Pour Śankara, ne l'oublions pas, ces différences de causes et d'effets n'existent que pour le monde des phénomènes. En réalité, l'être est un; toute diversité n'est qu'illusion ; il n'y a pas plus de cause que d'effet. Il faut rendre à Śankara cette justice que sa théorie de l'*atiśaya* n'est point un expédient imaginé pour sauver le réalisme, mais une explication du phénoménalisme.

2. Il est probable que son élaboration s'est faite dans le sein de l'école Sānkhya.

§ 3. *L'action.*

Tout acte modifie de quelque manière l'être qu'il concerne. Or, par acte, il ne faut pas entendre seulement l'action mécanique exercée sur un être ; la parole, la pensée sont aussi des actes, et par conséquent ne laissent pas en son état primitif l'objet qu'elles intéressent.

Il est aisé de reconnaître dans ce théorème la vieille croyance animiste et magique dont nous avons déjà constaté la puissance à propos du sacrifice brahmanique. Śankara en tirera une conséquence fort importante ; il enseignera qu'aucun acte en général, aucun acte du culte en particulier, ne saurait avoir Brahman comme objet, puisque Brahman est éternel et, par là, soustrait à tout changement. Et le salut lui-même ne peut résulter d'actes quelconques ; car le salut, c'est immédiatement l'état de celui en qui s'éveille la conscience de son identité avec Brahman. Or cet éveil ne saurait être une action exercée sur Brahman ou sur l'âme ; ce n'est même pas à proprement parler un acte intellectuel ; tout se résout en un simple état de fait.

§ 4. *La connaissance.*

Il ne faudrait pas demander à Śankara une théorie raisonnée de la connaissance. Sur ce thème, comme sur beaucoup d'autres, nous ne trouvons dans son commentaire que des aphorismes égrenés. Mais ces aphorismes nous révèlent en leur auteur un précurseur du criticisme de Kant ; nous touchons ici la partie la plus originale, la plus féconde de son système.

Le point de départ de toute démonstration, c'est l'affirmation du moi. De l'existence du moi, je ne puis douter ; c'est une donnée immédiate, alors que tout le reste, je ne le connais qu'indirectement. « Le moi est la condition pre-

mière de toute démonstration[1]; donc il est prouvé avant toute démonstration[2] » (p. 620). Toute connaissance qui résulte de la perception et des autres procédés intellectuels, porte sur le non-moi, ou, pour employer la manière de parler familière à Śankara, sur le « toi ». Par suite de la constitution même du sujet connaissant[3], la connaissance consiste à transporter du sujet à l'objet, de « moi » à « toi », ou vice versa, la manière d'être, *dharma*, propre à l'un ou à l'autre : ou bien c'est le contenu de sa conscience qu'on projette au dehors et qu'on objective ; ou bien c'est au contraire le résultat de la connaissance externe qu'on impute au moi. Or ces deux actes intellectuels sont également illégitimes, car il y a entre le sujet et l'objet une opposition tout aussi radicale (*atyanta-vivikta*) qu'entre le jour et la nuit. C'est pourquoi le vrai nom de toute connaissance objective est « nescience », *avidyā*[4].

On retrouve là l'intransigeance ordinaire des penseurs de l'Inde. De ce qu'on ne peut connaître le non-moi d'une manière adéquate, on conclut qu'on n'en peut connaître rien. Il est juste d'ajouter que ces philosophes ne souffrent point de cette impuissance de l'esprit humain. A leurs yeux, il n'est qu'une seule réalité qui mérite d'être connue, Brahman : le reste, en théorie tout au moins, ne vaut pas qu'on s'en occupe. L'idéalisme mystique des Upaniṣad

1. Littéralement : « Il est le lieu de tout acte employant les moyens de démonstration. »

2. Voir aussi p. 33. La possibilité de connaître le moi implique directement la possibilité de connaître l'Être : « Honte à qui dit : Ai-je une langue, ou n'en ai-je pas? (car, le disant, il prouve qu'il a une langue). Mais honte aussi à celui qui dit : La connaissance qu'il faut connaître n'est point connue par moi (parce que, en même temps, il affirme son moi et nie la connaissance qui seule rend possible la connaissance du moi). »

3. Voir p. 9.

4. Śankara expose ces principes au début même de l'introduction qu'il a placée en tête de son commentaire. C'est l'indication qu'il y voyait la pierre d'angle de tout l'édifice. Il appelle *adhyāsa* (*adhi* + *as*, jeter sur), l'attribution au non-moi de ce qui appartient au moi, et vice versa. Le Vedāntasara et les autres textes modernes de l'école se servent du mot *adhyāropa*, qui a le même sens.

devait nécessairement aboutir un jour ou l'autre à ce dédain de toute connaissance objective.

Comme on sait, il s'est passé quelque chose d'analogue dans l'histoire de la pensée grecque ; elle aussi, après avoir enseigné l'unité fondamentale de l'univers, s'en est allée, à un certain moment de son développement, verser dans l'idéalisme absolu. La courbe de l'évolution présente de part et d'autre des caractères semblables. Les philosophes ioniens et les auteurs des Upaniṣad entendent que si l'on peut atteindre le principe premier des choses, on les connaît dans ce qu'elles ont d'essentiel. Quand un Thalès, un Anaximène, un Héraclite posent l'eau, ou l'air, ou le feu, comme principe unique de l'univers, ils ne prétendent point contester la valeur d'un savoir qui porte sur le contingent et le relatif. Au contraire, le principe premier leur sert de base pour l'explication du monde complexe qui nous entoure. C'est la même marche de raisonnement qu'on peut observer dans la Chāndogya-Upaniṣad (VI, 1, sqq.), où l'univers est expliqué comme résultant des combinaisons des trois éléments, le feu, l'air, la terre, issus eux-mêmes du principe premier. Mais après les Ioniens vinrent les Éléates ; et après les Upaniṣad, l'école Védantique : la connaissance ne mérite ce nom que si elle porte sur ce qui est d'une réalité absolue et permanente, τὸ ὄν, *tat ;* et la connaissance du principe rend superflue la connaissance des dérivés. Il va sans dire qu'entre les deux philosophies, grecque et hindoue, il ne peut être question que d'une analogie très générale, et que les différences sont grandes dans les tendances, les méthodes, les résultats obtenus. Il importe de signaler une de ces différences, qui est capitale. En Grèce, les solutions éléates ne représentent qu'un moment, et presque un accident, dans l'histoire de la pensée. Au contraire, l'idéalisme est pour l'Inde une philosophie congéniale ; elle y retombe infailliblement dès qu'elle essaie de donner à la spéculation une forme systématique.

Nous pouvons maintenant diriger notre attention sur le système même du Védanta. Les fondations sont connues ; comment l'édifice a-t-il été construit? Quelle réponse y a-t-on donnée aux grands problèmes de Dieu, du monde, de la vie?

IV. Les doctrines

§ 1. *Brahman.*

A. Brahman absolu.

En donnant à l'Être le nom de Brahman, le Védanta n'a fait que suivre l'exemple du Śatapatha-Brāhmaṇa, puisqu'on lit dans cet ouvrage : « Qu'on adore Brahman, sachant qu'il est le réel[1] ». De cet être, de Brahman, on ne saurait contester l'existence absolue. En effet, le nier c'est nier son moi. Or, dans l'acte même par lequel on croit nier son moi, il y a affirmation de ce moi; et par conséquent affirmation d'une existence, d'une réalité[2]. Il en est de même pour tout ce qui est : en tout être, par cela seul qu'il est, il y a l'être. Et comme l'être ne saurait se concevoir autrement ici que là, en tout ce qui est, Brahman est précisément ce qui est. « L'essence propre de Brahman, caractérisée par le fait qu'il est *l'être*[3], se retrouve dans tout ce qui est, espace, etc. »

Mais pour que l'être soit d'une manière absolue, son existence doit être en dehors du temps, de l'espace, de la cause[4]; en effet, temps, espace et cause déterminent l'être en lui enlevant son caractère absolu : « Il est impossible de concevoir pour l'Être absolu, *paramātman*, une association avec toutes les différences qui résultent du lieu, du temps, etc., de manière qu'on pût aller à lui, comme on va dans

1. *Satya* (X, 6, 3, 1).
2. P. 33 ; 78, sq.
3. *sattā-lakṣaṇaḥ sva-bhāvaḥ*, p. 129
4. « Illusoires l'espace, le temps, tout ce qui n'est pas Lui ; c'est pourquoi, n'étant point limité dans l'espace, le temps, etc., son infinité est évidente » (*Pañcadaśī*, III, 36).

une contrée ou comme on entre dans un âge » (p. 1125). Être pur[1], Brahman est dépourvu de toute qualification ; il est *nirguṇa, nirviśeṣa*. Sans doute, on ne peut le concevoir que comme pensée et comme félicité[2], mais Śankara fait observer que ce n'est point lui assigner des attributs, car Brahman n'est pas « pensant », il est « pensée[3] » : « La pensée, c'est l'être, exactement; et l'être, c'est exactement la pensée » (p. 813). Il n'est pas non plus béat; il est béatitude[4]. En effet, il n'y a pas en dehors de lui de cause qui puisse le rendre heureux ou malheureux ; la félicité négative à laquelle aspirent les Védantins n'est autre que la suppression de toutes les contingences et de tous les contrastes[5].

Mais l'intelligence humaine ne peut percevoir que les qualités, les phénomènes, les relativités. De l'être, elle ne connait que ce qui n'est pas l'être. Pour atteindre à l'être même, il faudrait précisément suspendre le jeu d'instruments qui ne nous procurent qu'un savoir empirique et superficiel. En effet Brahman, étant notre *ātman*, ne saurait être un « objet » (p. 70). Il dépasse toute parole, toute pensée[6]. Pour illustrer le fameux passage de la Taittiriya-

1. *san-mātram*, p. 627.

2. Les ouvrages védantiques répètent à satiété que Brahman est *sac-cid-ānanda :* être-pensée-félicité. Cette description de l'Être absolu n'est pas encore dans Śankara; mais l'école n'a fait que ramasser dans une formule un enseignement qui était bien celui du maître.

3. C'est parce qu'il est la pensée que Brahman pense sans avoir besoin de ces organes que l'homme croit nécessaires à la pensée, et qui tout au contraire sont des limitations de la pensée (voir p. 97).

4. « La félicité n'est pas dans l'Être sans second ; il est lui-même toute la félicité. Si vous me demandez : « Quelle preuve? » je répondrai : « On n'a pas besoin de prouver ce qui est évident par soi-même » (*Pañcadaśi* XI, 23).

5. L'école védantique n'a pas toujours considéré l'absence de souffrance comme l'idéal du bonheur. L'auteur de la Pañcadaśi insiste sur le caractère positif de la félicité qu'on goûte dans le sommeil profond (XI, 35, sqq.); félicité tout inconsciente, d'ailleurs, et qui ne serait même plus complète, si, l'intellect cessant d'être annulé, on la pouvait percevoir : « Quand le sommeil a endormi le sentiment de bien-être, on se réveille en disant : « J'ai si délicieusement dormi que je ne m'en suis même pas aperçu » (XI, 59).

6. *vāñ-manasa-atīta*, p. 823; il est insaisissable aux sens : *an-indriya-grāhya*, p. 827; il est transcendant, en dehors du domaine où se meuvent parole et pensée : *a-vāñ-manasa-gocara* (*Ved. Sāra*, 1).

Upaniṣad où il est dit « que les paroles et la pensée qui s'en étaient allées le chercher, revinrent sans l'avoir trouvé » (2,9), Śankara raconte une légende qu'on peut mettre à côté de l'anecdote que Cicéron nous a transmise sur Simonide et Hiéron. « Interrogé par Vāṣkalin, Bāhva lui fit connaître Brahman en gardant le silence. Il lui dit : « Ami, apprends à connaître le Brahman », et il resta silencieux. Et Vāṣkalin répéta sa demande une seconde, puis une troisième fois ; à la fin Bahva lui dit : « En vérité, je te l'ai annoncé. Mais tu ne veux pas comprendre. Cet ātman, c'est *motus*! » (p. 808, sq.).

B. L'avidyā ou māyā.

Brahman est toute la réalité. Qu'on ne dise pas que le monde des noms et des formes est réel lui aussi dans la mesure où il participe à la réalité de Brahman! L'Être est un, indivisible *(akhaṇḍa)*, homogène *(sāmānya)*, et il n'y a pas de réalité en dehors de lui[1]. Si l'on se place au point de vue de la vérité absolue, le monde objectif n'existe pas. C'est donc à l'acosmisme qu'aboutit la pensée de Śankara[2].

Ce monisme idéaliste était contenu en principe dans l'enseignement des Upaniṣad, et c'est en toute sincérité que Śankara a pu affirmer qu'il n'avançait rien qui ne fût conforme à la révélation. Qu'on se rappelle par exemple le début de la Muṇḍaka Upaniṣad : « Maître, quel est l'être qu'il suffit de connaître pour que tout soit connu? Et ce qu'il dit, ce fut la connaissance de Brahman, base de toute connaissance. » Ce qui a embarrassé Śankara, ce fut plutôt

1. *Parama-kāraṇasya eva ekasya satyatva*, p. 446. C'est parce que l'être est un que le salut est possible; si le monde empirique, étant multiple, avait une existence réelle, comment la connaissance de l'être pourrait-elle supprimer la multiplicité, c'est-à-dire donner le salut? (p. 447).

2. Comme on sait, des idées toutes semblables ont été formulées par certains gnostiques ou par des hérésiarques infectés de gnosticisme. Pour l'auteur des « Actes de Pierre », le monde phénoménal n'est qu'un mensonge : « Distinguez vos âmes de tout ce qui est perceptible aux sens, car rien de ce qui est phénomène n'est vrai. »

d'éliminer par interprétation les passages, révélés eux aussi, qui contredisaient sa doctrine.

Les Upaniṣad en effet, à prendre leur enseignement dans leur ensemble, ne se tiennent nullement sur le terrain de l'acosmisme. Comme nous l'avons vu, elles affirment l'existence du monde, et font de Brahman le fondement de cette existence. L'univers est *satya*, réel, et Brahman est la réalité de la réalité, *satyasya satya*[1].

Obligé d'harmoniser des passages contradictoires, Śankara a recouru à un procédé qui, entre les mains de ce dialecticien subtil, s'est trouvé être un principe méthodologique à la fois profond et fécond. Le savoir, dit-il, n'est le savoir que s'il a pour objet l'Être, la réalité éternelle; toute connaissance qui concerne l'impermanent, l'apparent, est un non-savoir. Les passages des Écritures qui s'appliquent à l'Être en soi, nous apportent le savoir, la *vidyā;* mais ceux qui nous font connaître un brahman contingent, un brahman créant et agissant, un brahman objet de culte, relèvent de la nescience[2], de l'*avidyā*.

Cette distinction entre *vidyā* et *avidyā*, qui n'est en somme que l'application légitime du principe de contradiction, constitue dans l'histoire de l'école védantique, la principale originalité de Śankara. Ce n'est pas que le germe ne s'en trouve dans plus d'une Upaniṣad[3]; du moins est-ce lui qui pour la première fois, semble-t-il, a formulé ce principe avec pré-

1. Les exemples donnés par la Chandogya-Upaniṣad comme illustrations de la formule *Tat tvam asi*, prouvent assez que, pour l'auteur de ce traité, l'identité doit s'entendre dans le sens d'une unité d'essence.

2. Quand il s'agit de termes techniques, un mot nouveau est pour un concept nouveau, une étiquette plus claire qu'un mot qui a déjà d'autres sens. On me permettra par conséquent d'utiliser le terme anglais « nescience » pour traduire *avidyā*, qui est tout autre chose que l'ignorance.

3. La Muṇḍaka-Upaniṣad oppose deux sciences, et définit l'une, la science inférieure *(aparā vidyā)*, comme étant celle du Rigvéda et des autres Écritures; et l'autre, la science supérieure, comme procurant la connaissance de l'Être impérissable (cf. *Ved.-sūtra*, p. 203). La Śvetaśvatara Upaniṣad met en rapport le savoir avec ce qui est éternel, le non-savoir avec ce qui est périssable (5, 1; cf. 5, 8).

cision et l'a utilisé avec conséquence. Comme Śankara, Platon a mis aussi en opposition la « science » de l'être, du *noumène*, avec la connaissance du monde empirique, du *phénomène*. Mais tandis que la doctrine platonicienne résultait du travail purement spéculatif d'une pensée indépendante, pour Śankara, cette distinction ne fut, à l'origine au moins, qu'un expédient suggéré par les nécessités de la discussion théologique. C'est pour cela sans doute que, sur un point important, la théorie de l'*avidyā* ne présente pas la netteté qu'on aurait attendue d'un esprit aussi ferme. Il suffit en effet de rapprocher les passages où Śankara fait intervenir l'opposition entre le savoir et le non-savoir pour remarquer qu'il a oscillé entre deux conceptions différentes de l'avidyā, lui attribuant tantôt une existence purement subjective : l'avidyā résulte des limitations de l'intellect humain ; tantôt une valeur objective : l'avidyā est le rapport qui existe entre l'Être en soi et le monde des apparences[1].

Śankara se place au premier de ces deux points de vue dans les passages où l'avidyā est présentée comme résidant dans le sujet de la connaissance, et où l'existence d'un monde des apparences se trouve en définitive être l'œuvre de l'homme : « Un objet ne devient pas multiple par le seul fait que l'homme y voit une diversité de formes. De ce qu'un œil malade voit deux lunes, il ne suit pas que deux lunes existent en réalité. La croyance que Brahman réside dans le monde contingent, dans ce monde né tout entier d'une transformation de sa nature, ne repose de même que sur cette pluralité de phénomènes posée par la nescience. Par sa forme vraie d'une vérité absolue, Brahman est immuable et dépasse tout ce qui est contingent[2] » (p. 483).

1. Il est vrai qu'en réalité c'est, de part et d'autre, le même principe d'individualisation qui est en activité, chez l'homme, pour borner sa pensée à l'existence contingente ; dans Brahman, l'Être un, pour le rendre multiple.

2. Nous aurions, p. 377, un passage plus significatif encore, s'il était permis de comprendre avec M. Deussen : « De même que ce monde ne se déploie avec ses noms et ses formes que par la présence d'un témoin (c'est-dire d'une intelligence qui le connaît), de même, au commencement, il a

Deux conséquences découlent du subjectivisme absolu qui s'exprime dans cette conception de la nescience, chacune expliquant pour sa part l'action que le Védanta a exercée sur l'esprit hindou.

Tout d'abord, Dieu, en tant qu'objet du culte, sera ce que ses adorateurs pensent qu'il est : « Sans doute, c'est toujours le même ātman qui est caché dans toutes les créatures, qu'elles se meuvent ou qu'elles soient immobiles ; cependant, suivant que (l'adorateur) lui attribue un degré plus ou moins élevé de spiritualité *(città)*, l'essence de cet ātman, qui est en soi suprême, éternel, homogène, se révèle d'une manière de plus en plus manifeste par la toujours plus grande puissance de divinité qui lui est attribuée » (p. 113 . Le Védanta n'a fait aucune difficulté pour admettre que, sur le compte de Brahman connu empiriquement, on peut donner plusieurs enseignements différents, et qu'il y a aussi plus d'une manière de l'adorer (p. 844, sqq.) ; c'est pour cela qu'il a pu si aisément s'adapter aux multiples formes de l'hindouisme et par là répandre au loin ses interprétations du monde et de la vie.

D'autre part, on sent quel dédain de toute connaissance empirique il y avait dans un système qui porte au compte de la nescience tout ce que nous savons du monde sensible, qui considère comme *asat*, irréel, tout ce qui n'est pas « pensé », tout ce qui, étant individuel, — et nos sens ne nous font connaître que l'individuel, — est en opposition avec la pensée pure[1], qui déclare que seul est réel, ce qui est spirituel et transcendant[2].

été déployé par un être intelligent. » Mais M. Deussen a été sans doute influencé par le désir de multiplier les points de contact entre Śankara et Kant; il faut probablement comprendre : « De même que ce monde se déploie aujourd'hui en noms et en formes sous la surveillance (d'un être qui le dirige), il en a été de même au moment de la création. »

1. « Que l'on se persuade que tout ce monde, impénétrable à la pensée, est illusion, et qu'on ne reconnaisse de réalité qu'au seul Brahman » (*Pañcadaśı*, VI, 246).

2. Parménide : Τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι. — *2 Cor.* 4, 18 : « Nous regardons non aux choses visibles, mais aux choses invisibles : car les

Le subjectivisme idéaliste était dans la logique des principes qui sont à la base du Védanta. Mais à côté de la logique des idées, il y a celle des faits, des données immédiates de la conscience. Si en sa qualité de dialecticien hindou, Śankara a souvent sacrifié celle-ci à celle-là, il faut lui rendre cette justice qu'en ce qui concerne la théorie de la connaissance, il a en fait consenti une importante concession au réalisme, et envisagé presque constamment le non-savoir comme résidant non pas dans le sujet qui connaît, mais dans l'objet qui est connu. Hypostasiant en quelque sorte l'avidyā, Śankara la met en Brahman et en fait le principe cosmique par excellence. Il reconnaît en effet que notre nescience diffère d'un mirage ou des créations du rêve, en ce qu'elle s'arrange en séries coordonnées. Pour être inadéquate, pour être, comme diraient les mathématiciens, altérée par un coefficient personnel qu'il est impossible de calculer, la connaissance que nous avons du monde n'est point tout entière notre œuvre, mais correspond à des réalités qui sont indépendantes de notre intelligence. Assurément, nous sommes victimes d'une illusion, puisque du non-moi nous ne percevons que le phénomène, l'impermanent, et non l'être, l'éternel; mais cette illusion, c'est Brahman qui en est l'auteur. Elle dissimule sans doute l'être; mais elle vient de l'être, et ne lui est point indûment imposée du dehors.

A-t-on voulu éviter l'équivoque qui résultait de l'emploi d'un mot comme *avidyā*[1], la nescience, toujours est-il que dans Śankara déjà, mais surtout dans le Védantisme postérieur, on donne volontiers le nom de *māyā* à la puissance qui a produit ce monde.

Le mot *māyā* signifie proprement sortilège, prestige, puissance d'illusion. Il ne se rencontre pas encore, au moins

choses visibles ne sont que pour un temps, au lieu que les invisibles sont éternelles. »

1. Cette équivoque, ne l'oublions pas, n'en est une que pour l'individu engagé dans le saṁsara; au point de vue de la réalité suprême, Brahman et *jīva*, c'est tout un.

avec son sens technique[1], dans les *sûtra*. Et cependant, son histoire a commencé de bonne heure. Dans le Rigvéda, c'est à leur māyā que recourent Indra et d'autres dieux pour tromper leurs ennemis, les démons, riches eux-mêmes en maléfices; mais déjà dans l'antique recueil des hymnes, māyā désigne aussi la puissance par laquelle les dieux peuvent se manifester aux hommes : « En chaque forme, Indra est une image. Cette forme présente du dieu est celle que nous pouvons contempler; grâce à ses sortilèges, Indra se montre en des formes multiples » (VI, 47, 18). Dans l'Atharva-véda, c'est de ce nom qu'on appelle souvent la puissance du magicien; mais en même temps c'est la māyā qui cache aux regards « la fleur des eaux », c'est-à-dire Hiraṇyagarbha (X, 8, 34). Dans le Śatapatha-Brāhmaṇa, la māyā est le lot attribué aux démons par Prajāpati au moment de la création des dieux, des hommes et des animaux (II, 4, 2).; et dans la Śvetāśvatara-Upaniṣad, il est dit que la nature n'est qu'illusion, et que le dieu suprême est un magicien (*māyāvin*, 4, 10). Dès le principe, la māyā est ainsi présentée comme une force à la fois créatrice et décevante; elle manifeste et elle enveloppe à la fois.

Le passé de ce mot le préparait à merveille au sens qui sera désormais le sien dans les systèmes théosophiques dépendant du brahmanisme. Pour Śankara, il exprime l'altération qui se produit dans Brahman et dans le moi par le fait que le brahman et le moi passent de la catégorie de l'absolu dans celles du temps, de l'espace et de la cause; altération tout illusoire, qui n'atteint point l'être universel et le moi dans leurs œuvres vives. Après lui, non seulement on s'efforcera de préciser davantage l'activité de l'*avidyā-māyā*, mais encore on fera un partage d'attributions entre avidyā et māyā, en mettant en rapport la première avec le moi, la seconde avec Brahman. Il n'est point difficile de reconnaître dans quelques-uns des développements nouveaux donnés à

1. Dans le sutra III, 2, 3, māyā désigne les créations de l'âme en état de rêve.

la doctrine l'influence exercée sur le Védanta par d'autres écoles philosophiques, et même par les idées régnantes dans les milieux sectaires[1].

Subjective ou objective, qu'elle soit par la faute de l'intelligence humaine, ou qu'elle existe en dehors de l'homme, l'*avidyā-māyā* affecte Brahman, et par là crée le monde des noms et des formes; elle affecte le moi, et par là cause l'individualisation des âmes particulières.

C. Le Brahman inférieur.

Par le fait de la māyā, Brahman n'est plus l'être pur, indéterminé (*nirguṇa*); il entre dans la catégorie du phéno-

1. Voici, pour illustrer l'histoire de la māyā, quelques passages empruntés au Vedāntasāra et à la Pañcadaśī :

Les deux faces de l'activité de l'avidyā : « L'avidyā possède deux forces; par l'une, elle enveloppe *(āvaraṇa)*; par l'autre, elle émet *(vikṣepa)*. Si un nuage, même petit, vient se placer dans le champ de la vision d'un spectateur, il peut voiler le soleil, dont la grandeur s'étend pourtant sur de nombreux *yojana;* il en est de même du spectateur de l'Âme Universelle : si la nescience couvre sa pensée, elle peut, toute finie qu'elle est, voiler l'Ātman infini. Et de même que l'ignorance par rapport à une corde, engendre par sa seule force un serpent dans cette corde (toutes les fois que par erreur on prend une corde pour un serpent), de même dans l'âme qu'elle tient enveloppée, l'ignorance, par sa force propre, engendre un monde entier » (*Ved. sāra*, 66, 67, 70; cf. *Pañcad.* VI, 26, sqq.)

La māyā identifiée à *prakṛti*, le principe de la nature matérielle posé par l'école Sāṅkhya : « Ayant son fondement en Brahman immuable, Māyā passe, elle, par de multiples changements; qu'on le sache, Māyā, c'est *prakṛti;* et le Dieu suprême, c'est le possesseur de Maya *(māyin)* » (*Pañcad.* XIII, 66).

La māyā distinguée de l'avidya : « Le reflet de Brahman, pensée et félicité, c'est la *prakṛti,* avec ses trois qualités de l'obscurité, de la passion, de la bonté. *Prakṛti* est double ; elle est *māyā* et *avidyā* selon que la qualité de la bonté y est pure ou impure. Le reflet de Brahman, au moyen de *māyā*, c'est *Īśvara* qui, omniscient, règne sur *prakṛti;* mais « l'autre » (l'âme individuelle) est sous la domination de l'*avidyā :* multiple par suite de la diversité de l'âme, *prakṛti* constitue le corps « causal »; et alors, elle est *prājña* (elle est une individualité intelligente), douée de personnalité » (*Pañcad.* I, 15-17).

La māyā conçue comme une *śakti* de Brahman, c'est-à-dire comme l'énergie par laquelle Brahman se manifeste, crée et détruit le monde : « Māyā est la *śakti* de Brahman, force irréelle qu'on ne peut connaître que par ses effets;

mène, et devient contingent, qualifié, agissant[1]. Ce n'est plus le Brahman suprême, métaphysique; c'est le Brahman inférieur, c'est Dieu, *Īśvara*[2]. « Partout où, niant toutes les différences de noms et de formes qui sont issues de la nescience, on parle de Brahman comme d'un être qui n'est ni grossier, ni fin[3], il s'agit du Brahman supérieur *(para)*. Partout où, en vue du culte, on le désigne par quelque différence de nom, de forme, etc., quand on dit par exemple « qu'il est constitué par l'intellect, qu'il a pour corps la vie » et pour forme la lumière[4] », on a en vue le Brahman inférieur » (p. 1133). Qu'on n'aille pas croire que cette distinction est en opposition avec le dogme qui proclame l'unité absolue de Brahman : « on est débarrassé de cette contradiction par le fait que les noms et les formes, et les autres attributs[5] sont des produits de la nescience » (p. 1133; p. 803, sq.).

Les attributs sont irréels; ils ne sauraient par conséquent altérer la vraie nature de Brahman. Le cristal de roche, qui

il en est d'elle comme de l'énergie qui est dans le feu. On ne peut connaître une force que quand elle a produit un effet » (*Pañcad.* II, 47). — « La śakti est différente de son produit le monde, et de son substrat, Brahman; on perçoit les effets du feu et aussi le charbon (qui en est la cause matérielle, tandis qu'on ne perçoit pas l'énergie même du feu) ; on voit par là ce qu'est la śakti de Brahman » (*Ib.*, XIII, 29).

1. Brahman est alors appelé *apara*, inférieur; *saguṇa*, qualifié; *kārya*, produit (p. 1119).

2. La distinction faite par Śankara entre deux Brahman, avait été préparée par les Upaniṣad : « Il y a deux manifestations de Brahman, l'une personnelle, l'autre impersonnelle; la personnelle est irréelle, l'impersonnelle est réelle » (*Maitr. Up.* 6, 3). La *Bṛh.-Ār.-Up.* avait déjà dit : « Il y a deux manifestations de Brahman, l'une corporelle, l'autre incorporelle; l'une mortelle, l'autre immortelle; l'une immobile, l'autre mobile; l'une réelle (c'est-à-dire manifestée), l'autre transcendante *(tyam)* » (2, 3, 1).

3. C'est-à-dire « quand on n'emploie à son égard que des expressions négatives ».

4. Le passage cité par Śankara se trouve dons la *Chānd. Up.* 3, 14, 2.

5. Faute d'un meilleur terme, je traduis par « attribut » le mot *upādhi;* en réalité, les *upādhi* sont tout ce qui vient déterminer, limiter, individualiser l'être; mais c'est aussi par conséquent tout ce qui le met en contact, en relation avec le monde phénoménal; ce sont à la fois ses formes, ses attributs, ses organes.

est transparent, ne perd pas sa transparence parce que, rapproché d'une fleur rouge, il prend un reflet rouge (p. 803) ; et quand la lumière du soleil ou de la lune, franchissant l'espace, éclaire un doigt, elle ne devient pas droite ou recourbée parce que ce doigt, qui est son *upādhi*, est droit ou recourbé (p. 807). « Ce qui, dans un objet, est le produit des *upādhi* ne constitue pas une qualité propre *(dharmatā)* de cet objet » (p. 807).

On remarquera la conséquence, très logique sans doute, mais très grave en tout cas, que Śankara tire de ces prémisses. Puisque les attributs irréels que « pour les besoins du culte » les Écritures imputent à Brahman, ne constituent à aucun degré la nature de Brahman, les connaître ce n'est point connaître Brahman. Bien plus, les qualités du Brahman inférieur et celles du Brahman supérieur s'excluent les unes les autres. Il n'est donc point vrai que le sacrifice concoure à l'acquisition de la connaissance salutaire; il n'y a rien de commun entre le culte et le « savoir[1] ». Une semblable doctrine rompait audacieusement avec la tradition brahmanique; nous verrons que Śankara n'a pas toujours été aussi radical.

§ 2. *Le Monde.*

A. L'irréalité de l'univers.

C'est par la *māyā* que Brahman, en tant qu'Īśvara, est créateur du monde. Māyā est en effet pour Dieu ce qu'est pour le magicien cette puissance mystérieuse qui lui permet de produire à volonté des êtres et des phénomènes illusoires. Elle est même quelque chose de plus qu'une force dont Dieu dispose pour produire des prestiges. Elle est le principe de tout mouvement, de tout devenir. Māyā opère : elle crée en Brahman la diversité qui constitue l'univers empirique, et

1. Voir, par exemple, p. 820.

de la transformation de Brahman apparent naît le monde apparent. « Brahman, par la māyā, est entré dans le monde des noms et des formes, qui est un produit du non-savoir » (p. 507). — « En Brahman, conçu comme cause du monde, se trouvent nécessairement toutes les qualités qui constituent une cause : Brahman est omniscient, omnipotent, et possède à un haut degré la puissance de māyā » (p. 436). Ce que les vases sont pour l'argile, les noms et les formes le sont pour Brahman, c'est-à-dire une métamorphose à la fois instable et apparente, où l'être demeure intact.

Puisque la puissance créatrice qui donne naissance à ces noms et à ces formes est en Brahman, leur irréalité ne doit point être confondue avec l'irréalité des créations arbitraires d'un cerveau qui imagine l'impossible : « Le fils d'une mère stérile n'existe ni en réalité, ni en apparence », dit un des maîtres préférés du Vêdanta, l'auteur de la Māṇḍūkya-Kārikā (II, 28). « Il y a, dit Śankara, une différence entre le monde que crée l'âme en état de rêve, et celui qui lui apparaît en état de veille. Le premier, en effet, ne présente aucune coordination dans le temps, l'espace et la cause, et par conséquent est incomplet » (p. 781). « Ce que j'affirme, dit-il encore, c'est que les créations du rêve ne sont pas aussi réelles que telle création, comme l'espace. Sans doute l'espace n'est pas non plus une création d'une réalité absolue. Du moins, le déploiement du monde sous forme de l'espace et des autres créations semblables, existe-t-il aussi longtemps qu'on ne connaît pas encore l'essence de Brahman ; tandis que le déploiement d'un monde dans le rêve est détruit jour après jour. Aussi est-ce de ce dernier qu'on peut dire tout spécialement qu'il est pure illusion » (p. 785).

Illusoires, les créations de nos rêves ; illusoires aussi, mais à un moindre degré, les perceptions de nos veilles. On se dira sans doute qu'à ce compte la différence supposée est elle-même illusoire : il n'y a pas de degré dans l'irréalité. On se tromperait. Par le seul fait que l'illusion n'est pas

seulement subjective, elle n'est point un simple mensonge. Si on me parle du fils d'une femme stérile, je sais que j'ai affaire à un fou ou à un menteur. Mais le monde ne peut être nié qu'à condition qu'on affirme une réalité supérieure[1] (p. 580).

Au surplus, nos rêves eux-mêmes ne sont pas une création chimérique de cerveaux travaillant à vide. Nos rêves ont une valeur, ou du moins en ont-ils souvent une, et cela suffit pour établir entre eux et la réalité un rapport dont on aurait tort de méconnaître l'importance. Il leur arrive en effet d'être des signes. « Nous ne nions nullement que l'Intelligence individualisée (le *Prājña*) ne manifeste son activité même dans le sommeil; car, souveraine de l'univers, elle dirige (l'âme individuelle) en tous ses états » (p. 785). Il ne faut donc pas s'étonner si le rêve lui-même a un « parfum » de réalité[2], s'il est prémonitoire[3], si en particulier il nous avertit de ce qui nous arrivera d'heureux ou de fâcheux (p. 783; p. 450, sq.). Śankara va même jusqu'à comparer la relation du rêve et de la réalité à celle qui intervient entre l'écriture et la parole, et qui fait que « les syllabes réelles, formées de sons, puissent être connues par la connaissance des syllabes irréelles, formées de lettres » (p. 451).

Cette valeur de signe, nos perceptions l'ont à un degré bien supérieur. S'il était permis de transporter dans l'Inde les mots d'ordre autour desquels sophistes et penseurs grecs livrèrent de si fameux combats aux cinquième et quatrième siècles avant notre ère, on pourrait dire que, pour Śankara, les produits de notre connaissance relèvent, il est vrai, de la « convention » (θέσις, νόμος), mais que cette convention n'est en somme qu'une transposition de la réalité (φύσις). La réalité se réfracte donc dans l'intelligence qui s'ima-

1. Le nihilisme de certaines écoles bouddhiques a trouvé dans Śankara un adversaire acharné.

2. *parama-artha-gandha* (p. 783).

3. *sūcaka*.

gine la percevoir. Parce que nous ne saurons jamais quel est l'indice de cette réfraction, faut-il renoncer à connaitre? Non, le relatif lui-même mérite qu'on le perçoive. En fait, Śankara, à la suite des *sutra* qu'il commente, s'occupe longuement du monde empirique. L'irréalité toute métaphysique de l'univers ne porte point préjudice à l'importance pratique qu'il y a de le connaitre. Faisons donc comme Śankara, et voyons rapidement quels sont les rapports du monde et de Dieu, produits l'un et l'autre de la māyā agissant au sein de la réalité pure.

B. Création, conservation et dissolution du monde.

Si le premier des *sūtra* déclare que l'objet de la recherche philosophique doit être Brahman, le second affirme l'immanence de Brahman dans le monde, ou plutôt l'immanence du monde en Brahman : Brahman est l'être en qui « cet univers prend naissance, subsiste et se dissout [1] » ; Brahman, essence de toutes choses [2], cause du monde, — et le monde, produit de Brahman, sont identiques. « De même que la cause, Brahman, est, dans les trois moments du temps, l'être et rien que l'être, de même le produit, c'est-à-dire le monde, est, dans les trois moments du temps, l'être et rien que l'être ; or l'être est un ; donc cause et produit sont identiques » (p. 459). — « Le produit existe par l'essence même de sa cause [3]. »

Brahman est à la fois la cause matérielle, *upādāna*, et la cause efficiente, *nimitta*, du monde. Il est pour le monde ce que sont l'or et le joaillier pour un joyau (p. 396). Il est cause efficiente, car, en dehors de lui, il n'est pas d'intelligence dirigeante ; il est cause matérielle, car, en dehors de lui, il n'est pas de matière primordiale *(prakṛti)* (p. 400).

La création n'est donc qu'une modification qui se produit

1. *Ved.-Sūtra* I, 1, 2.
2. *Sarva ātmaka*.
3. *Kāryaṁ kāraṇa-ātmanā sat* (p. 429).

en Brahman, modification qui est apparente, puisque l'être est en soi immuable, et qui a pour effet de produire la pluralité des noms et des formes [1].

La transformation de Brahman en monde est comparée au travail qui se produit spontanément dans le lait et change celui-ci en lait caillé, — ou dans l'eau quand elle devient glace [2]. D'autres comparaisons, empruntées à la biologie et à la psychologie, expriment d'une manière plus vive encore le processus naturel de la création. Brahman respire, et chacune de ses expirations et aspirations n'est autre chose que l'émission et la réabsorption du monde; — ou bien il rêve, et la coordination que nous croyons voir dans les phénomènes n'est alors qu'une illusion née de la disproportion entre l'énorme durée de son rêve et le peu de temps qu'embrasse la faible expérience humaine [3].

La différence qui existe à nos yeux entre l'argile et le pot, entre l'eau et la glace, étant phénoménale, est illusoire : le pot n'en est pas moins argile, et la glace c'est encore de l'eau. Il en est de même des rapports de Brahman et du monde. La pluralité des créatures ne change rien à l'unité de l'être (sutra II, 1, 26-29), et, en dépit des imperfections du monde empirique, la nature de Brahman reste parfaite (sutra II, 1, 4-11) ; de ce que le monde n'est ni pur, ni spiri-

1. La création est un *pariṇāma* quand on envisage la modification qui se produit en Brahman. En effet, « il y a *pariṇāma* quand un objet passe d'un état (phénoménal) à un autre ; c'est par exemple le cas du lait qui se caille, de l'argile dont on fait un pot, de l'or dont on fait un joyau » (*Pañcad.* XIII, 8). La création est un *prapañca*, quand on considère le résultat de la création, c'est-à-dire l'épanouissement du monde empirique.

2. Voir, entre autres passages, le commentaire sur le sūtra II, 1, 24.

3. La création est comparée à la respiration, p. 490; à un rêve, p. 432. — « Le dormeur se voit en rêve parcourant les airs; il se tranche la tête à lui-même; en un instant, il vit l'espace de beaucoup d'années; il revoit le fils qu'il a perdu. Il est difficile de dire que telle chose est possible, que telle autre ne l'est pas. Par le fait même que je la vois, la chose que je vois en rêve est possible. Puisque si grande est la puissance du rêve, faut-il s'étonner que la puissance de *māyā* dépasse toute imagination ? » (*Pañcad.* XIII. 87, sq.).

tuel, il ne suit pas que l'Être ne soit pas Esprit pur [1]. Au contraire, telle qu'elle nous apparaît, la création prouve la spiritualité d'Īśvara, son créateur; elle est le produit d'une pensée qui a eu conscience de son but et de ses moyens [2].

Īśvara crée le monde. Pourquoi? Grave problème pour lequel Śankara a proposé plusieurs solutions entre lesquelles, évidemment, il laisse choisir ses lecteurs [3]. Si on lui a objecté qu'il n'en offre plusieurs que parce qu'il n'en a pas trouvé qui s'imposât, il a dû répondre que le monde est irréel, et qu'il n'y a pas lieu d'en chercher le pourquoi.

Dire que Brahman crée comme l'homme respire ou rêve, ou comme le lait se caille, c'est, dans la pensée de Śankara, affirmer que la création se fait spontanément, sans qu'il y ait, en dehors de Brahman, un but à atteindre.

Mais Īśvara est tout intelligence; il a nécessairement conscience de son activité créatrice. Śankara dira donc que c'est pour s'amuser que Brahman crée. Le jeu n'est-il point en effet le déploiement d'une activité à la fois consciente et désintéressée? « Nous voyons, dans le monde qui nous entoure, des hommes, — un roi, par exemple, ou le ministre d'un roi, — qui ont tout ce qu'ils peuvent désirer, et qui s'occupent sans avoir d'autre motif que de passer le temps. De même, l'activité de Dieu se produit d'elle-même, sans avoir un motif particulier, en manière de jeu » (p. 490).

1. Le Sānkhya, s'appuyant sur le principe que l'effet ne peut, quant à son essence, différer d'avec sa cause, affirme que le monde de la matière ne saurait être le produit d'un être spirituel. Śankara s'efforce de répondre à cette objection. Il le fait d'abord en se plaçant sur le terrain de l'école rivale; il oppose donc raisonnement à raisonnement, expérience à expérience, révélation à révélation; mais cette réfutation ne consiste qu'en expédients sans valeur. Heureusement pour sa thèse, il peut toujours se débarrasser de ses adversaires par une fin de non-recevoir, en se retranchant derrière la distinction qu'il a faite entre la réalité supérieure et l'avidyā : le monde matériel et grossier n'existe que pour la nescience, et ses défectuosités ne peuvent atteindre l'Être.

2. Voir le commentaire sur I, 1, 5, et p. 501, sq.

3. Ce n'est d'ailleurs pas Śankara qui a imaginé ces diverses explications; elles étaient depuis longtemps traditionnelles dans les écoles brahmaniques.

Il est cependant une différence entre Dieu et les hommes. « L'homme, dit Śankara, n'agit jamais que dans son intérêt propre, même quand il travaille dans l'intérêt d'autrui. Un Dieu qui agirait dans son intérêt personnel ne serait plus un Dieu » (p. 594). Pour qui donc Īśvara crée-t-il le monde empirique? C'est pour l'homme. La création est une grâce de Dieu (p. 133). En produisant le monde des noms et des formes, Īśvara offre aux hommes d'intelligence médiocre un moyen d'avancer graduellement dans la voie qui les mènera au salut (p. 835). Incapables encore d'avoir l'intuition parfaite, et vraiment salutaire, de la Réalité suprême, leur intelligence ne peut atteindre que la divinité pourvue d'attributs, et par conséquent localisée dans le temps et dans l'espace (p. 147; p. 188). Aussi l'adorent-ils dans des symboles, dans des images affaiblies, comme le sont les dieux du Véda[1]. Comme tel, le Brahman inférieur, Īśvara, a des noms divers; il y a plusieurs manières de l'adorer, et les enseignements que contient le Véda à son égard, peuvent, sans inconvénient, être contradictoires (p. 844, sq.). Aux yeux de Śankara, le culte des manifestations inférieures de Brahman a pour fruit de procurer la présence immédiate de l'objet adoré (p. 967); il n'y a pas plus lieu d'en nier la valeur provisoire qu'il n'est permis de contester la légitimité relative du monde empirique (p. 940); sans valeur quand on se propose le salut, c'est-à-dire un état permanent, le culte traditionnel est efficace, s'il ne s'agit que d'atteindre un résultat transitoire. Les successeurs de Śankara iront dans cette voie beaucoup plus loin que leur maître. La Pañcadaśī ne limite pas aux hommes de lente intelligence l'utilité de la création; la connaissance de l'univers est d'une manière générale un intermédiaire indispensable pour arriver avec succès à la

1. « C'est parce que Brahman ne peut être perçu que dans ses créatures que le corps est appelé la ville de Brahman » (p. 253). L'étymologie traditionnelle dans les écoles veut, en effet, que *puruṣa*, un des noms de Brahman, soit l'équivalent de *puri* + *śaya* « qui réside dans la ville », c'est-à-dire dans le corps.

connaissance suprême et décisive : « Pour faire connaître Brahman, que ne sauraient atteindre ni les paroles, ni l'intellect, la Révélation a eu recours à *jiva*, à *Isvara*, au monde objectif » (VIII, 71). Mâdhava a substitué une sorte de symbolisme à l'acosmisme de Śankara. N'est-ce pas à peu près de la même manière que Schleiermacher a tenté de corriger le subjectivisme idéaliste de Kant?

Brahman, en tant qu'Īśvara, n'est pas seulement créateur. Rien ne se passe dans l'univers qu'il n'en soit le véritable agent. Lui seul a l'éternelle souveraineté divine; lui seul a la conduite providentielle du monde[1]; en chaque être, il est le directeur intérieur[2]. Ce ne sont pas les éléments qui agissent dans les êtres du monde objectif, mais bien le Dieu suprême qui est dans les éléments (p. 635). Car l'activité, le mouvement ne sauraient procéder spontanément de ce qui est inerte et inconscient; il y a donc dans la terre, dans le feu, etc., un témoin, *adhyakṣa,* qui les surveille et les meut.

Enfin, c'est Brahman aussi qui périodiquement absorbe en lui-même le monde, de manière que l'univers passe par des alternatives d'expansion, *prapañca*, et de reploiement, *laya* : « Brahman est un mangeur, car il engloutit tout ce qui est né par changement » (p. 178). — « Le monde qui est sorti de lui se dissout de nouveau en Brahman, comme les quatre classes de créatures[3] retournent en la terre » (p. 406). Car c'est la fin nécessaire de tout produit : la dissolution le ramène à sa cause immédiate.

Le monde passe par une série de créations et de destruc-

1. *jagad-vyāpāra*, p. 1150, sq.

2. *antar-yāmin,* ad Ved. S. I, 2, 18. — « Si la puissance de Brahman ne maintenait les conditions d'existence imposées à chaque être, celles-ci se confondraient, et l'univers s'en irait à la dérive » (*Pañcad.* III, 39).

3. Les êtres sont classés d'après leur mode de naissance; on distingue ceux qui proviennent d'un germe, *udbhijja* (les plantes); ceux qui naissent de la sueur, *svedaja* (la vermine); ceux qui sortent d'un œuf, *aṇḍaja* (les oiseaux), ou d'une matrice, *jarāyuja* (quadrupèdes, hommes) (*Ved. S.* III, 1, 20-21).

tions; chacune de ces étapes, les *Kalpa*, est déterminée dans sa qualité par celle qui l'a précédée; elle détermine à son tour celle qui la suivra. En effet, la dissolution ne se fait pas sans qu'il subsiste une puissance, une *śakti*, la force accumulée de tous les actes qui, accomplis dans l'étape antérieure, n'ont pas encore obtenu leur fruit (p. 303).

Mais comment se fait-il que le monde s'abîme en Brahman, sans que les imperfections du produit portent atteinte à l'intégrité de la cause? Śankara, pour écarter cette objection, a le même argument dont il se sert pour répondre à ceux qui contestent que l'univers impur ait pu procéder d'un être absolument pur [1]. Le rapport de cause et d'effet, les actes mêmes avec leur fruit, tout cela n'est que phénomène et par conséquent n'est que mirage et illusion (p. 432). Aux yeux de la science, il n'y a ni cause ni effet; il n'y a ni Īśvara créateur, ni monde des noms et des formes; il n'y a ni agent, ni acte. Il n'y a que l'Être immuable, indéterminé [2].

§ 3. *L'individu.*

A. L'ĀTMAN DANS SA RÉALITÉ ABSOLUE.

Ce n'est pas seulement le monde qui existe d'une existence relative, et par conséquent illusoire; il en est de même de chaque individu comme tel. En effet, seul le générique existe vraiment, puisque seul il existe pour la parole et la pensée; l'individu n'est pas vrai par tout ce qui l'individualise [3].

1. Voir plus haut, p. 183, note 1.

2. Qu'on ne croie pas que la « science » empoisonne pour le « sage » les joies de la vie : « Ne voit-on pas que même ceux qui savent prennent plaisir à des tours de prestidigitation?... On éprouve une pleine jouissance de tout ce que l'esprit se crée à lui-même dans le sommeil : on peut de même désirer jouir des objets de la veille, quelque irréels qu'ils soient aussi... On n'a pas besoin de renoncer au monde et à la jouissance, pourvu que l'on sache que le monde n'est que mirage, et que toute jouissance est illusoire » (*Pañcad.* VII, 166, 168, 180).

3. Les individus divins sont périssables, et par conséquent irréels. Indra,

Et pourtant le moi dont j'ai directement conscience, ne possède-t-il pas une réalité absolue? Sans doute ; nous avons vu que la réalité du moi est pour le Védanta la condition de toute démonstration. Mais il en est du moi, d'Ātman, comme de Brahman. Leur réalité n'est vraie qu'autant que māyā n'intervient pas dans leur histoire. Māyā engendre dans l'ātman cette erreur qui l'amène à se croire individualisé, et qui fait de l'ātman un *jiva*, une âme vivante, tout comme, en vertu de la même erreur, à Brahman se substitue un Īśvara. De part et d'autre, l'individualité n'a d'autre base que les déterminants, les *upādhi*, c'est-à-dire les appareils de l'existence physique et psychique[1].

Ce n'est donc qu'autant qu'elle est individualisée que l'âme est un produit de la māyā; affranchie des *upādhi* qui la limitent, elle est Brahman : « C'est l'âme suprême qui, limitée par ses *upādhi*, c'est-à-dire par le corps, les sens, l'organe affectif et l'organe de la connaissance, est considérée par les ignorants comme incorporée. Il en est comme de l'espace qui, illimité, apparait comme borné à cause des pots, des cruches et de ses autres *upādhi* » (p. 173). — « La distinction entre l'âme individuelle[2] et l'âme suprême n'est pas vraie d'une vérité absolue ; elle a pour cause les attributs, comme le corps, attributs qui sont le produit des noms et des formes posés par l'ignorance » (p. 393, sq.). — « Si l'on dit qu'il ne peut y avoir identité entre deux êtres dont les qualités sont contradictoires, je réponds que cela ne constitue pas une difficulté, car l'opposition des qualités (de l'âme universelle et de l'âme individuelle) est mensongère. Nous

manifestation actuelle de l'idée Indra, ne saurait être éternel. L'éternité n'appartient qu'au genre Indra, représenté par le mot. C'est pourquoi le monde, qui est impermanent, a été créé selon la parole du Véda, qui est en dehors du temps. Voir *Ved. S.*, p. 257.

1. Le Védanta postérieur aime à mettre en relief le parallélisme de l'âme individuelle et de Dieu : « La vache mystérieuse qui s'appelle *māyā* a deux veaux, *jiva* et *Iśvara;* ils boivent à leur gré le lait de la dualité; mais l'Être est sans second en vérité! » (*Pañcad.* VI, 236; voir aussi VII, 3, sqq.)

2. L'âme individuelle est appelée ici *vijñāna*, la conscience distincte.

n'enseignons pas que Dieu a pour nature celle de l'âme engagée dans la transmigration, mais que cette âme, débarrassée de la qualité qui en fait une âme migrante, a pour nature celle de Dieu » (p. 1059, sq.).

Unité de toutes les individualités apparentes, de même que l'espace est le lieu de tous les espaces contenus dans les pots et autres récipients, on dira de Brahman qu'il est le pont ou la digue, *setu*, qui sépare les individus, et qui se trouve les constituer par le fait qu'il les tient distincts (p. 257, sq.); ou encore qu'il est le fil qui les rattache les uns aux autres, comme le cordon d'un collier de perles *sūtrātman*. C'est en lui que sont identiques Dieu et l' « âme vivante » : « De même qu'un seul individu peut être à la fois père, par rapport à un fils, et grand-père, par rapport à un petit-fils, de même Brahman, selon les *upādhi* auxquels il est associé, apparaît comme *jīva* ou comme *īśvara*. Mais qu'il n'y ait plus de fils ni de petit-fils, il n'y aura plus ni père, ni grand-père; de même, il n'y a plus d'*īśvara*, plus de *jīva*, si l'on fait abstraction de leurs *upādhi* particuliers [1] » (*Pañcad.* III, 40, sqq.).

De là aussi l'explication nouvelle que l'on donne, dans le Védanta postérieur à Śankara, de la fameuse formule *Tat tvam asi*, une explication qui semble avoir été imaginée pour répondre aux objections des bouddhistes et des autres tenants de l' « instantanéité » : « Quand on dit dans le langage de tous les jours : « C'est lui », à cause de l'opposition logique qu'il y a entre *ce* (qui désigne l'individu présent) et *lui* (qui le désigne dans le passé), il faut écarter de part et d'autre une « partie » (de l'idée), pour qu'on obtienne l'identité affirmée; de même, c'est en abandonnant dans les concepts Dieu et *jīva*, les attributs *māyā* (pour Dieu), et *avidyā* (pour jiva), qu'on obtient le Brahman suprême, indivis, être-pensée-félicité » (*Pañcad.* I, 47, sq.) [2].

1. Ce que la Pañcadaśī appelle ici *upādhi*, c'est la « force » pour *īśvara*, et « l'enveloppe » pour *jīva*.

2. Voir aussi *Ved.-Sāra* 186.

Conséquence : l'âme est une; la même âme réside en tous les êtres; il n'y a pas de différence entre le sujet qui connaît et l'objet qui est connu, ni entre l'être qui jouit et l'être dont il jouit, puisque les uns comme les autres sont également Brahman, qui est un : « C'est Lui, et lui seul, qui est l'âme de nous tous[1]. »

Considérée en son essence, l'âme individuelle n'est point une transformation de Brahman, puisque Brahman est immuable (p. 390); elle n'est point non plus une partie de Brahman, puisque Brahman est sans parties[2]. Aussi peut-on dire d'elle tout ce qu'on affirme en général de Brahman :

1. L'âme est increéée; elle n'est point un produit : « Si çà et là l'Écriture parle d'une naissance ou d'une destruction de l'âme, il faut comprendre ces passages comme s'appliquant aux attributs; naissance de l'âme, cela veut dire naissance des *upādhi* », etc. (p. 646).

2. Elle est essentiellement spirituelle : « Si l'âme individuelle est le Brahman supérieur, il s'ensuit que, de par sa nature, elle est quelque chose d'éternellement spirituel, tout comme le feu est, de par sa nature, quelque chose d'éternellement chaud et brillant » (p. 648). — « Comme Brahman, elle est, dans la cage du corps et des organes, le témoin qui surveille » (p. 643).

3. Elle est incorporelle : « C'est par suite d'une fausse idée que nous attribuons la corporalité à l'âme; celui qui sait est incorporel, même de son vivant » (p. 87).

4. Elle est immuable, — car si l'ātman était exposé à changer, ceux qui aspirent à la délivrance ne seraient jamais assurés de tenir la connaissance irréfutable et la certitude

1. *sa eva sarveṣāṁ na ātmā* (p. 406). Voir aussi p. 441, sqq. ; 515, sqq., etc.

2. *akhaṇḍa.* Les sūtra II, 3, 43, sqq , ne laissent pas d'embarrasser Śankara, qui est bien obligé de reconnaître que l'âme est donnée comme une *partie* de Brahman, non pas seulement par Bādarayaṇa, mais aussi par la « révélation » et par la « tradition ». Pour se tirer d'affaire, il prétend que ce n'est là qu'une manière de parler; car, dit-il, il est impossible d'appliquer à l'âme, le mot de partie au sens propre, *mukhyo'ṁsaḥ* (p. 691, sq.; 1127, sq.).

permanente qui sont la condition du salut (p. 395); l'âme n'est pas plus atteinte par les phénomènes qui se produisent dans ses attributs, que l'espace ne subit le contre-coup de tout ce qui se passe dans le monde des corps (p. 266).

5. Elle est infinie; car « si l'âme individuelle n'est pas autre que le Brahman suprême, partout où est Brahman, partout est nécessairement l'âme individuelle ; or l'Écriture enseigne l'omniprésence de Brahman, donc l'âme aussi est omniprésente » (p. 658).

6. Elle est absolue, *kevala*, éternellement libre, jouissant d'une félicité suprême[1], et par conséquent ni agissante, ni souffrante : « L'âme, qui est absolue, n'est engagée dans le saṁsāra que par ses attributs; c'est parce qu'on lui impute comme manière d'être celle de ses attributs, qu'elle est entraînée dans une série d'existences dont le caractère est de la rendre agissante et souffrante; mais (en soi) l'âme est éternellement affranchie; elle n'est ni migrante, ni active, ni passive » (p. 660, sq.). Elle n'est par conséquent pour rien dans le bien ou le mal que font les corps et les organes psychiques : « Sa corporalité résulte d'une fausse connaissance; donc erronée aussi est l'idée qu'elle fait le bien ou le mal » (p. 85).

« C'est pourquoi les Upaniṣad enseignent que l'ātman et le Brahman suprême sont également *sac-cid-ānanda*, et proclament leur identité » (*Pañcad.* I, 10).

B. L'individualisation phénoménale de l'ātman.

L'identité de Brahman et de *jīva* est toute métaphysique. La notion s'en obscurcit dès qu'on se transporte sur le terrain du phénomène et de la vie, c'est-à-dire dans le domaine de māyā. Fausse au regard de la réalité suprême, l'individualité de l'âme, comme l'existence du monde objectif, est provisoirement et pratiquement vraie. C'est ce qui auto-

1. *paramānanda* (*Pañcad.* I, 8, sq.)

rise Śankara à se placer fréquemment au point de vue empirique, et à s'intéresser au fonctionnement et aux destinées de l'âme séparée.

Après lui, on s'appliquera à préciser davantage encore les étapes de l'individualisation progressive de Brahman, et l'on supposera entre l'Être sans second et l'âme individuelle toute une série d'hypostases qui ménagent le passage de l'un à l'autre. Śankara estime que la seule chose essentielle est de poser l'identité de Brahman et de jīva; aussi les développements qu'a reçus ce point spécial de la doctrine védantique sont à peine indiqués dans son commentaire; ils le sont juste assez pour qu'on puisse se rendre compte que s'ils lui ont paru d'importance secondaire, ils ne lui sont du moins pas étrangers. C'est ainsi qu'il appelle Hiraṇyagarbha [1] la « masse des âmes » individualisées, conçues en leur unité *(jīvaghana)*. Fidèle à un des principes fondamentaux indiqués plus haut [2], il totalise donc en une entité distincte les êtres, fonctions et qualités désignés d'un même nom [3]. Ailleurs, il enseigne qu'il y a d'Hiraṇyagarbha à l'homme, et de l'homme à la plante, une échelle des êtres dont chaque degré est caractérisé par une diminution de connaissance et de puissance (p. 300).

Les écrivains qui ont succédé à Śankara sont beaucoup plus riches de détails sur la classification des êtres. Comme c'est là une des parties du système védantique que les théosophes occidentaux ont mise à contribution, il importe d'en marquer les traits principaux.

La manifestation progressive de Brahman, son *prapañca*, comprend quatre étapes qui correspondent aux quatre états psychiques de l'âme séparée [4]. Dans chacune de ces étapes,

1. « L'embryon d'or », c'est-à-dire, mythologiquement, le soleil ou Agni, nés des eaux; et cosmogoniquement, l'être primordial quand il est devenu manifeste par son entrée dans le monde des noms et des formes.

2. Page 161.

3. P. 247. — Page 300, Hiraṇyagarbha est à la tête des *īśvara* qui président au cours de la vie universelle.

4. *Turīya*, *suṣupti*, *svapna*, *jāgrat*, c'est-à-dire le quatrième (cf. p. 125), le

Brahman, — comme aussi le *jīva* en chacun de ses états — présente une modalité de son être, due à l'adjonction de nouveaux upādhi.

Première étape. — Brahman est l'être absolu, sans aucune détermination.

Deuxième étape. — Associé à la pensée, *cit*, Brahman est *Prājña*, l'intelligent. Dans l'échelle des êtres, il constitue à ce moment le « corps causal », *kāraṇadeha*, et, comme collectivité des corps causals, il est *Īśvara*, Dieu [1].

Troisième étape. — Brahman a pour *upādhi* l'ensemble des organes internes, les dix sens, les cinq souffles, les cinq éléments purs [2]. Il est alors *Taijasa*, le lumineux ; dans l'échelle des êtres, il constitue le « corps subtil », *sūkṣma-śarīra*, et, comme collectivité des corps subtils, il s'appelle *Hiraṇyagarbha* [3].

Quatrième étape. — Brahman a pour *upādhi* les éléments grossiers ; dans l'échelle des êtres, il est alors l' « âme vivante », *jīva-ātman ;* la collectivité des âmes vivantes est l'être appelé *Vaiśvānara* (ou *Virāj*).

Le Vedānta-sāra remplace les upādhi par des « gaînes », les *kośa ;* comme il y a cinq gaînes [4] et seulement trois individualisations progressives de l'Être, il a fallu attribuer trois gaînes au stade intermédiaire ; d'une manière générale, la série évolutive reste cependant la même : la gaîne formée de félicité *(ānandamaya-kośa)* produit le corps causal ; les gaînes faites de conscience *(vijñānamaya)*, d'intel-

sommeil sans rêve, le rêve, la veille. Nous avons vu (p. 82, sqq.), que la Chāndogya-Upaniṣad posait déjà trois *ātman* correspondant, eux aussi, aux trois états psychiques de la veille, du rêve et du sommeil profond.

1. Totalité, *samaṣṭi*, et individualité, *vyaṣṭi*, ne sont que deux manières, propres à l'avidyā, de considérer les êtres. Il n'y a pas plus de différence entre Dieu et les corps causals qu'il n'y en a entre l'espace compris par la forêt et l'espace compris entre les arbres de la forêt (*Ved-Sāra*, 61, sq.).

2. Les éléments essentiels de cette théorie ont été empruntés à la philosophie sāṅkhya ; nous les retrouverons au chapitre suivant.

3. Ou *Sūtrātman :* voir, pour ce terme, page 188.

4. C'est la Taittirīya-Upaniṣad qui a suggéré cette théorie avec sa classification des cinq *ātman* emboîtés les uns dans les autres.

lect *(manomaya)*, et de souffle *(prāṇamaya)* produisent le corps subtil ; la gaîne faite de nourriture *(annamaya-kośa)*, le corps grossier. « La gaîne de félicité caractérise l'*Iśvara*, et celle de conscience le *jīva* » (*Pañcad.* VI, 226).

Cette individualisation de l'âme est pour elle une déchéance. Il en est de *jīva* comme des manifestations phénoménales de l'*idée* platonicienne : jiva n'est plus qu'un reflet, *ābhāsa*, de Brahman : « Telle l'image du soleil dans une surface liquide, l'âme n'est pas directement *(sākṣāt)* Brahman, mais elle n'est pas non plus différente de Brahman » (p. 694)[1].

Grâce à ses attributs, qui ne sont pas seulement des déterminants, mais qui sont aussi des organes, l'âme entre en contact avec le non-moi, pour le connaître, d'abord, et aussi pour agir sur lui et subir son action.

Eclairée par Brahman[2], elle perçoit le monde des phénomènes, limité lui-même et déterminé en tant que nom et forme (p. 312, sq.). En effet, il y a comme un parallélisme entre les sens et les autres attributs de l'âme, d'une part, et les qualités et autres éléments des choses, d'autre part ; c'est ce parallélisme qui rend possible la connaissance empirique[3] (p. 649).

En même temps, au contact du non-moi, elle devient,

1. « Un est l'ātman qui se trouve en toutes les créatures ; c'est ainsi que, dans le miroir des eaux, on voit la lune multiple ; et c'est toujours la même lune » (*Pañcad.* XV, 7).

2. « Tout ce que nous percevons, nous le percevons grâce à la lumière de Brahman » (p. 274).

3. Voir aussi le commentaire de II, 3, 32. Voici comment la Pañcadaśī expose le mécanisme de la connaissance, et le rôle qu'y joue cette lumière que Brahman est pour l'âme : « De même que le cuivre, versé dans le creuset, en prend la forme, de même l'entendement, au contact des formes (et des autres objets qui frappent les sens), prend leur forme. De même que la lumière éclairant un objet prend la forme de l'objet qu'elle éclaire, de même la pensée, qui éclaire toutes choses, apparaît avec la forme de toutes choses... Cela étant, il y a (quand on voit un pot), deux objets, celui qui est fait de terre (*ce* pot), et celui qui est fait de pensée (l'idée du pot) ; le premier doit être connu par les procédés ordinaires de la perception ; l'autre doit être éclairé par le témoin (intérieur) » (*Pañcad.* IV, 28, 29, 31).

comme lui, relative et contingente. « Dans ses opérations, l'âme ne jouit point d'une liberté absolue, car elle doit tenir compte des différences de temps, de lieu et de cause ; mais, ajoute Śankara, parce que, pour agir, il faut avoir égard aux conditions accessoires, on n'en est pas moins agent. Parce qu'il a besoin de feu et d'eau pour cuire, le cuisinier n'en est pas moins le cuisinier » (p. 671). Trompée par le non-savoir, l'âme en arrive à se croire obligée, agissante et souffrante, alors que ce sont ses attributs, et le corps en première ligne, qui sont liés et actifs (p. 688-693). Et la souffrance elle-même n'est pas dans l'âme, mais dans les déterminants de l'âme (p. 1056). Si c'était dans l'âme incorporée que se trouvât réellement la souffrance ou la jouissance, il faudrait ou que l'âme ne fût pas identique à Brahman, ou que Brahman participât à ses jouissances et à ses souffrances, deux conséquences inadmissibles (p. 175, sq.), et d'ailleurs contredites par les Écritures.

Enfin, comme Īśvara, l'âme est créatrice[1]. Sur les créations imputables à *jīva*, la littérature récente est riche de développements. Il suffira de dire que cette activité créatrice de l'âme s'exerce de deux manières. Il y a d'abord un élément affectif et personnel qui, accompagnant toute connaissance, vient s'ajouter à la création, œuvre d'Īśvara : « Quand Īśvara crée une gemme, bien que la créature soit une, par suite de la diversité d'attitude et de sentiment de *jīva,* la jouissance peut être multiple. L'un est content d'avoir trouvé la gemme ; l'autre, irrité de ne l'avoir pas trouvée ; un troisième n'éprouve que de l'indifférence exempte de colère et de joie. Plaisante, déplaisante, insignifiante, ces trois « formes » que prend la gemme, sont créées par les jīva ; la création d'Īśvara est la même en ces trois formes » (*Pañcad.* IV, 20, sq.). — Puis, c'est le saṁsāra lui-même qui est créé par le jīva ; en effet, chaque individu

1. « *Īśvara,* fait de félicité, et *jīva,* fait de conscience distincte, ont été l'un et l'autre engendrés par *māyā*, et à leur tour, ils ont tout engendré » (*Pañcad.* VI, 212).

est en définitive l'artisan de sa destinée : « La māyā crée Īśvara et jiva d'un reflet (de Brahman) ; et ces deux, à leur tour, ont créé l'univers. La création qui commence à la (première) perception (du non-moi) et finit par l'absorption (dans l'Être) est l'œuvre de Dieu ; le saṁsāra qui commence à l'état de veille et finit par la délivrance est la création de l'âme » (*Pañcad.* VII, 3, sq.).

§ 4. *Les destinées de l'âme.*

A. L'immortalité de l'ame.

L'âme peut-elle subsister sans l'appui du corps, tel est l'objet d'une curieuse polémique qui remplit les pages 953-957 du commentaire de Śankara[1]. Je la résume brièvement. Les matérialistes *(lokāyatika)* ne conçoivent pas l'âme comme pouvant exister autrement que dans un corps ; ils estiment que, certaines conditions étant réalisées, la pensée est un produit naturel de la matière, tout comme l'ivresse est la conséquence naturelle et nécessaire de l'absorption de certaines substances matérielles. D'après eux, la respiration, le mouvement, le souvenir et d'autres prétendues qualités *(dharma)* de l'âme, ne peuvent être perçus que dans le corps, ne durent qu'autant que dure le corps, et par conséquent sont des qualités du corps. Mais, répond Śankara, si la pensée, la respiration, le mouvement étaient des qualités du corps, ils dureraient aussi longtemps que le corps, — et chacun sait bien qu'il n'en est point ainsi. En outre, si la pensée est la perception des éléments matériels et de leurs produits, ces éléments et leurs produits sont pour elle des objets et lui sont par conséquent extérieurs ; il est dès lors impossible qu'elle soit en même temps une qualité des éléments et de leurs produits : le feu, malgré sa chaleur, ne peut pourtant pas se brûler lui-même, et l'on n'a jamais vu

1. Il s'agit des sūtra III, 3, 53 et 54.

de danseur assez habile pour danser sur ses propres épaules[1]. Vous dites enfin que la perception est une qualité du corps, sous prétexte qu'elle ne dure qu'autant que dure le corps. Mais ne voyez-vous pas qu'elle ne dure aussi qu'autant qu'il y a là les auxiliaires de la perception, par exemple une lampe? Direz-vous que la perception est la qualité de la lampe? Eh bien! rien n'empêche que, comme la lampe, le corps ne soit pour la perception un instrument auxiliaire, et rien de plus.

L'âme existe donc indépendamment du corps. Cela étant, il n'y a aucune raison pour qu'elle périsse quand le corps se dissout.

B. La détermination par les actes des existences successives de l'ame individuelle.

La mort n'atteint que le corps; l'âme, incorporée de nouveau, recommence une autre existence individuelle. Comment se fait-il que cette âme qui n'est séparée de Brahman que par ce qui constitue son individualité, qui est Brahman alors même qu'elle n'en sait rien encore, ne soit pas, par la mort du corps, affranchie de tout l'organisme psychique et physique auquel elle est associée? Comment se fait-il qu'elle ne se résolve pas immédiatement en Brahman?

C'est que les *upādhi* ont beau être illusoires, ils n'en constituent pas moins, ainsi que l'*avidyā* qui les a produits, quelque chose d'extrêmement positif. Nous l'avons vu, nos actes, une fois accomplis, sont comme matérialisés; ils existent en dehors de nous, et développent leurs consé-

1. Si la pensée était une qualité de la matière, il serait impossible de penser la matière. Le raisonnement de Śankara rappellera à tous les lecteurs de Pascal le beau passage des *Pensées*: « Il est impossible que la partie qui raisonne en nous soit autre que spirituelle; et quand on prétendrait que nous serions simplement corporels, cela nous exclurait bien davantage de la connaissance des choses, n'y ayant rien de si inconcevable que de dire que la matière se connaît soi-même. Il ne nous est pas possible de connaître comment elle se connaîtrait » (I, 1; p. 278 éd. Michaut).

quences, sans que nous y puissions rien. Il en est de même pour tout le fonctionnement de l'organisme psychique. On ne peut se représenter la vision, la mémoire, la volonté, sans les rattacher à un substratum qui est en quelque sorte la cristallisation de tous les actes visuels, de toutes les perceptions enregistrées, de toutes les résolutions prises, et qui s'enrichit à chaque nouvelle vision, perception, volition. Cet appareil est associé, non pas au corps, mais à l'âme. Simple agrégat formé d'éléments grossiers, c'est le corps, et le corps seulement, qui est intéressé par la naissance et la mort; il ne saurait y avoir naissance ou mort de tout cet ensemble de facultés psychiques, de fonctions vitales, de substances élémentaires, qui constitue « le corps subtil ».

A sa mort, « l'homme qui ne sait pas, rentrant en ces éléments subtils qui sont la semence du corps (futur), émigre, accompagné de ses œuvres antérieures, et va s'incorporer de nouveau » (p. 1095; p. 741). Mais les éléments subtils et les œuvres ne sont pas seulement la semence d'une nouvelle existence. A ce moment critique du trépas, ils servent encore de support *(âsraya)* à l'âme temporairement désincarnée. Tous ses organes sont alors massés, repliés *(sampiṇdita)*, et l'âme ne peut entrer en contact avec les choses du dehors (p. 1118). C'est pour cela qu'elle n'a point conscience de son passage d'une vie à l'autre. Mais c'est bien la même âme qui passe ainsi par une série d'incorporations, et il en est de deux existences successives comme de deux veilles pour le même individu : l'absorption momentanée en Brahman, qui a lieu dans le sommeil sans rêve, n'empêche pas que l'homme qui se réveille ne soit le même qui s'est endormi; l'âme qui récolte ne diffère point de celle qui a semé[1].

1. Śankara a corrigé sur un point important la doctrine de son maître Badarayaṇa. On se rappelle que la Chândogya-Upaniṣad (V, 10) avait enseigné que les âmes, après avoir joui de leurs œuvres dans la lune, redescendent sur terre par le chemin qu'elles ont déjà suivi pour la quitter: elles deviennent successivement espace, vent, fumée, vapeur, nuée, pluie,

S'il en était autrement, on pourrait encore retenir de la théorie du *karman* ce qu'elle a de strictement mécanique[1]; mais, en même temps que l'idée de la permanence de l'âme, ce qui s'écroulerait, c'est la notion d'une sanction morale de l'activité humaine. A cela Śankara ne pouvait acquiescer. Au contraire, la certitude d'une rétribution lui semble tellement postulée par la raison qu'il y voit une preuve de l'éternité de l'âme : « Il ne peut y avoir pour l'âme individuelle de naissance ou de mort, car elle est liée à la récompense annoncée par les Écritures. Si l'âme périssait avec le corps, les prescriptions et les défenses qui ont pour objet d'obtenir des avantages et d'éviter des souffrances dans une autre incorporation seraient désormais sans utilité » (p. 641). Et non seulement l'idée d'une sanction de la vie présente se trouverait compromise, mais c'est l'existence actuelle elle-même qui demeurerait inexpliquée avec toutes les inégalités par lesquelles elle déconcerte sans cesse notre instinct de justice : « Non, ce n'est pas l'ignorance qui produit à elle seule les inégalités de la vie; l'ignorance est trop uniforme pour qu'elle puisse expliquer l'inégale répartition des biens et des maux. Il faut qu'elle soit elle-même déterminée par les actes que provoquent la passion sous toutes ses formes,

plante, sperme, et enfin reprennent corps dans un sein maternel; le saṁsara n'est alors qu'une représentation du circuit de la vie. Il y a détermination de la seconde vie par la première, parce que tout acte doit porter son fruit, mais rien n'indique que ce soit la même âme qui circule. Śankara enseigne que l'âme qui jouit est la même qui a agi; il se pose donc cette question : Dans son voyage de retour, l'âme se confond-elle avec l'*ākāśa*, l'espace? est-elle l'âme de l'akaśa? ou bien l'espace n'est-il pour elle qu'un véhicule? Il se prononce avec force pour la seconde alternative. Mais comme Badarāyaṇa (*Ved.-S.* III, 1, 22) avait enseigné que l'âme a successivement la nature de l'*ākāśa*, du vent, etc., Śankara, sans crier gare, interprete comme si l'auteur des *sūtra* avait parlé de ressemblance, *sāmya*, et non d'identité de nature, *sābhārya :* « Quand l'âme, avant de rentrer dans un corps, devient riz, elle n'est pas pour cela l'âme du riz, car elle ne participe point à tous les accidents de la vie du riz; elle n'est pas moissonnée, moulue, cuite, ni mangée avec le riz » (p. 773).

1. Le bouddhisme a essayé de concilier la doctrine du *karman*, avec la négation de l'âme; nous verrons avec quel succès.

les contrariétés de la vie, les impressions mentales » (p. 494).

La loi du *karman* est absolue[1] : « Un acte ne peut pas être annulé; telle est la règle universelle; ou du moins il ne peut être annulé que par le fait qu'il a porté son fruit » (p. 1076). Remarquons pourtant que le karman n'est pas, dans la pensée de Śankara, un mécanisme déchaînant ses effets avec la rigueur inexorable d'une loi physique. En une certaine mesure, l'individu est maître de son activité présente, et peut ainsi déterminer dès maintenant la direction de sa destinée future. Bien plus, il a prise sur les conséquences de ses actes antérieurs; Śankara admet la légitimité des expiations prescrites par la religion. Les pénitences, dit-il, sont elles aussi le fruit du péché, et par conséquent stérilisent celui-ci pour l'avenir (p. 1076, sq.)[2].

Fort bien, disent les adversaires du Vêdanta, nous consentons qu'une vie est déterminée par celle qui l'a précédée. Mais comment cette inégalité des œuvres et des récompenses a-t-elle pu commencer? Comment au début l'âme en est-elle venue à inaugurer cet enchaînement d'actes qui vont influer sur toute la série de ses existences? Śankara répond : Le saṁsara n'a pas eu de commencement. Pour chaque âme individuelle, il est éternel, sinon dans l'avenir, du moins dans le passé : « Le saṁsara étant sans commencement, les œuvres et l'inégalité de création sont entre elles dans le rapport de la cause et de l'effet, comme sont entre elles la semence et la plante » (p. 494)[3]. — « Si le saṁsāra avait eu un commencement, il aurait commencé sans cause;

1. *chantika-phalatvam*, p. 757.

2. Une dérogation curieuse de la loi du karman concerne ces « missionnaires » qui sont parvenus à la science parfaite, et devraient par conséquent être affranchis de l'existence, mais qui, en vue d'une mission *(adhikāra)* particulière, reçoivent un nouveau corps. Le « corps » de ces hommes exceptionnels n'est point le résultat de leur karman ; ce n'est point un fruit lentement mûri. C'est pour cela aussi que, malgré leur changement d'individualité, ils conservent le souvenir de leur existence passée, un privilège qu'ils partagent avec les Bouddhas passés et futurs. Voir p. 914, sq.

3. Le chêne est sorti d'un gland ; le gland est né d'un chêne, et ainsi de suite à l'infini.

et comme l'inégalité demeurerait inexpliquée, on pourrait être atteint par la souffrance ou le plaisir sans avoir rien fait pour cela » (p. 494). Comment une chose qui n'a pas commencé peut prendre fin dans certaines conditions, Śankara a négligé de l'expliquer.

Il est d'autres objections auxquelles Śankara s'est exposé par la fidélité même qu'il affecte pour la tradition religieuse, et qu'il ne peut écarter que par des fins de non-recevoir ou des affirmations d'un caractère tout à fait dogmatique. Si l'âme, lui dit-on, jouit de ses œuvres dans la lune, comment se fait-il que ces mêmes œuvres déterminent aussi sa nouvelle existence? Si vous alléguez que ces œuvres n'ont pas encore sorti tous leurs effets, on vous opposera un passage révélé où il est expressément déclaré que toutes les œuvres sont consommées dans l'autre monde. Et puis la mort est le révélateur de tous les actes qui n'ont pas porté de fruit dans l'existence maintenant achevée. Une lampe éclaire tout aussi bien un vêtement ou un vase, s'ils sont également éloignés de sa flamme; pourquoi, parmi les actes, la mort éclairerait-elle[1] les uns et non les autres? — Non, répond Śankara, il y a un résidu, *anuśaya*, dont la présence suffit à déterminer la nouvelle vie; c'est là en effet ce qu'enseignent l'Écriture et la tradition; il serait impossible d'expliquer autrement l'inégale condition des hommes. Pourquoi voulez-vous que les actes « mûrissent » tous en même temps? Quand on dit qu'on jouit dans la lune du fruit de toutes ses œuvres, entendez donc « de toutes les œuvres dont on pouvait jouir ». Enfin, s'il n'y avait pas ce « résidu » qui explique tout, quand les hommes renaissent comme animaux, ils en auraient fini avec l'existence, et par conséquent seraient sauvés, puisque les animaux n'agissent pas, ou du moins n'agissent pas de manière à déterminer une nouvelle existence[2].

1. Éclairer les actes, c'est les manifester; de virtuelles, leurs conséquences deviennent actuelles.

2. Voir p. 752-758. Dans l'échelle des existences, il n'y a de décisive

Mais si chaque vie est déterminée d'avance, si tout ce qui existe est la conséquence nécessaire d'actes ou de phénomènes antérieurs, quel est le rôle que joue le Brahman du monde empirique, c'est-à-dire Dieu? N'est ce pas en vue du culte que l'Être sans second, associé à Maya, est conçu comme *Īśvara?* S'il y a lieu de rendre un culte à l'Īśvara, n'est-ce pas parce que son action se fait sentir dans le monde et dans la vie humaine?

Sur ce point, la doctrine de Śankara ne laisse pas d'être vacillante. Il dira, par exemple, à la suite de Badarayaṇa, que c'est à Dieu que remonte en réalité, comme à sa source première, toute manifestation d'activité dans le monde : « L'âme individuelle est un agent, et son activité est déterminée par ses attributs, les *upâdhi*. Une question se pose ici : Dépend-elle oui ou non d'Īśvara dans l'activité qu'elle déploie? Réponse : Pour l'âme individuelle que le non-savoir met hors d'état de se distinguer de l'agrégat des actes et des organes, et que les ténèbres de l'ignorance rendent aveugle, le saṁsara, où elle apparait comme active et passive, est établi par la permission de Dieu, l'Ame suprême, le surveillant de toutes les actions, le témoin qui réside dans tous les êtres, la source de toute spiritualité; et par conséquent nous devons admettre que c'est de sa grâce que viennent la connaissance et, par la connaissance, le salut... Les Écritures l'affirment : Dieu est cause première [1] en toute action » (p. 680-2).

On objecte à Śankara que c'est faire de Dieu un être cruel et injuste, puisqu'il devient ainsi l'auteur responsable d'actes d'où dépendent ensuite le bonheur et le malheur des êtres qu'il fait agir. Il restreint alors le rôle d'Īśvara : Dieu distribue le bien et le mal, mais il tient grand compte des actes accomplis par l'homme. L'acte est une semence, c'est Dieu qui la fait mûrir; il est comme la pluie, qui est

que celle pendant laquelle on est homme; plus haut ou plus bas, on récolte, on ne sème pas.

1. *hetukartar*, littéralement : l'agent de la cause.

nécessaire à toute fructification[1]. « Dieu fait agir l'âme, mais c'est en ayant égard à l'effort qu'elle fait pour le bien et pour le mal » (p. 682)..... « Mais cette prise en considération de l'effort accompli par l'âme se concilie-t-elle avec la dépendance de toute activité à l'égard de Dieu? Certainement! Quoique l'activité dépende de Dieu, c'est bien l'âme qui agit; mais c'est Dieu qui la fait agir quand elle agit. Il la fait agir maintenant en considération de l'effort qu'elle a fait précédemment; et précédemment, il l'avait fait agir en considération d'un effort antérieur, et ainsi de suite, car le saṁsāra n'a pas de commencement » (p. 683, sq.).

Dans ces conditions, Īśvara n'est plus guère qu'un régisseur qui arrange les choses de façon que les actes de l'homme trouvent leur récompense équitable; c'est d'une manière tout indirecte qu'il se manifeste en « agent d'activité » *(kārayitar)*. Aussi les Bouddhistes, tout en conservant la doctrine de l'acte et de son fruit, croiront pouvoir se passer de l'hypothèse d'un Īśvara réduit à ce rôle d'intermédiaire chargé de faire arriver à la bonne adresse les récompenses et les peines; ils enseigneront que le karman agit par sa propre force. Pour les réfuter, Śankara s'efforce de préciser et de justifier le rôle de son Īśvara : « C'est Dieu qui, surveillant de l'univers, ordonnateur de la création, de la conservation et de la dissolution du monde, grâce à sa connaissance des intervalles de temps et de lieu, fait obtenir

1. « Il faut comparer le rôle de Dieu à celui de la pluie. La pluie est la cause générale qui amène la production du riz, de l'orge, etc.; mais les différences entre les grains de riz et d'orge ont pour cause les particularités spéciales à chaque semence. De même, Dieu est la cause générale pour la naissance de dieux, d'hommes, etc.; mais les différences entre les dieux, entre les hommes, etc., ont leur cause dans les actes de chaque âme, actes qui ne sont pas les mêmes pour toutes » (p. 492).

C'est contre les *Sāṅkhya* que Śankara tient à affirmer l'existence d'un Dieu, créateur du monde et contrôleur du saṁsara; il est piquant que ce même raisonnement qu'il trouve probant contre une école qui nie Dieu, il le rejette comme vicieux quand il polémise contre les *Pāśupata*, qui affirment l'existence d'un Dieu, cause efficiente, mais non cause matérielle du monde (p. 593).

aux agents le fruit approprié à leurs actes. Dans ces conditions, la rétribution est possible. Admettre que l'œuvre elle-même, l'œuvre qui est anéantie d'instant en instant, porte fruit après un temps plus ou moins reculé, c'est simplement absurde; l'être ne peut pas sortir du non-être » (p. 838, sq.). On voit que dans la pensée de Śankara, le karman ne déploie pas ses effets immédiatement, ni avec la précision d'un mécanisme qui se déclanche. Il est sous la dépendance de Dieu, qui dispose souverainement du temps et des moyens.

Au surplus, l'intervention d'un Iśvara ne diminue guère le caractère mystérieux du karman; et Śankara en a lui-même conscience puisqu'il parle aussi d'œuvres qui produisent le fruit approprié en vertu de leur nature invisible[1].

On pense bien que Śankara s'est fort peu préoccupé de ces contradictions, de ces cercles vicieux dans lesquels s'embarrasse sa doctrine des rapports de Brahman et de l'âme individuelle. A toutes les objections, il avait une réponse prête. Toutes ces notions d'acte et de rémunération, de Dieu et de saṁsara, relèvent du non-savoir, et sont le produit de l'illusion. Celui qui sait n'est pas dupe de ce mirage: « Tout ce monde des phénomènes, qui est caractérisé par l'existence d'actes, d'agents et de fruits, et qui est cause de toutes les obligations d'agir, est le produit de l'ignorance; la force du savoir l'anéantit en son essence » (p. 987)[2].

1. *adṛṣṭenā 'tmanā* (p. 968). Dans la philosophie de Kaṇada, l'*adṛṣṭa*, le destin aveugle, règle le mécanisme du karman, comme la divinité dans la philosophie védantique. Voir *Vaiś.-sūtra* X, 12.

2. La théorie du karman ne tient aucune place dans le Vedanta-Sara; tout au plus s'il y est fait allusion au § 232 où il est question d'actes accomplis en conséquence d'impressions antérieures. Il va sans dire que si Sadananda l'a passée sous silence, ce n'est pas que, pour une raison ou pour une autre, elle fût alors discréditée; c'est parce qu'elle n'est pas spécifiquement védantique. Au contraire, la Pañcadaśi s'étend souvent sur le saṁsara et le karman.

§ 5. *Le salut.*

A. La possibilité du salut.

Individualisée, l'âme tombe à la merci du monde des phénomènes ; limitée elle-même, elle ne peut atteindre que le relatif ; elle n'est ni omnisciente, ni omnipotente, ni immuable ; elle est malheureuse : « L'immortalité de toute créature (*vikāra*) est relative[1] ; c'est pourquoi il est dit dans la *Śruti :* Tout ce qui est autre que Brahman est misérable (*Bṛh*. 3, 4, 2) » (p. 241 ; cf. p. 787).

L'origine de sa misère est subjective et intellectuelle ; c'est l'ignorance : l'homme attribue à l'âme ce qui n'est pas de l'âme : « Un père, dont le fils s'en est allé en lointain pays, le croyant mort sur la foi d'un trompeur, fond en larmes, alors que son fils est encore vivant. Et si le fils est mort sans que le père en sache rien, celui-ci ne pleure point. Tant il est vrai que ce monde, qui est pour chaque individu une cause d'attachement, est un produit de l'intellect[2] » (*Pañcad.* IV, 34, 35). — « Tant que la nescience n'a pas été détruite, l'individualité de l'âme n'est pas détruite non plus, et l'âme individuelle continue à être un lieu pour le bien et pour le mal » (p. 353).

Mais, dans ses effets, la souffrance n'est pas seulement intellectuelle ; elle intéresse la vie émotionnelle tout entière ; c'est d'elle que découlent pour l'âme l'amour et la haine, la crainte et la folie (p. 228). Śankara, il est vrai, ne s'étend pas plus que les anciennes Upaniṣad sur le mal de vivre ; il se contente, lui aussi, de vagues généralités. Les auteurs plus récents aiment à broder sur ce sujet de pathétiques déclamations, empruntées souvent pour le fond et pour la forme à des devanciers qui n'étaient ni des Vêdantins, ni

1. *sāpekṣika*, littéralement : qui n'existe que par rapport à quelque autre chose, dépendant.

2. *mānasa*.

même des philosophes. Le thème ordinaire, c'est de montrer ce qu'il y a de décevant et de cruel dans la vie et dans ses prétendues beautés : « Il faut peiner pour acquérir la richesse, peiner pour la conserver ; on est malheureux quand on la perd, malheureux quand on l'emploie. Malheur à la richesse qui ne produit que des tourments ! » — « Dans son corps aussi mobile qu'un pantin, où est la beauté de cette poupée de chair, de cette femme qui n'est qu'un assemblage d'os, de tendons, de jointures ? » — « Comme des moucherons qui sont tombés dans un fleuve, passent d'un tourbillon dans un autre, de même les dieux, les animaux, les hommes passent d'une naissance à l'autre sans jamais trouver de repos » (*Pañcad.* VII, 139, 140 ; I, 30).

Fort heureusement, comme l'individualisation même de l'âme, le mal, qui y a sa source, n'est point réel. S'il était réel, on ne pourrait le guérir, car il serait immuable. C'est parce que le monde empirique n'est qu'un mirage que le salut est possible : « Si Brahman et le monde multiple étaient tous deux vrais, la connaissance de l'Être Un n'annulerait pas celle du monde multiple » (p. 447). — Et puisque toute réalité est immuable, et que le salut est une réalité, en fait l'âme individuelle est sauvée de toute éternité. Si le salut constituait pour elle un changement, un devenir, il appartiendrait au monde des phénomènes et ne pourrait être définitif : « Le salut n'est pas quelque chose qu'il faille obtenir ; constituant dores et déjà la nature propre de l'âme, il n'y a pas lieu de le conquérir » (p. 71). Entre les âmes individuelles, il ne peut y avoir d'autre différence que dans la plus ou moins grande rapidité avec laquelle elles prennent conscience de la vérité : « Il peut y avoir des différences dans le *savoir*, en ce sens qu'il est effectué plus ou moins tôt ; il ne saurait y en avoir dans le *salut* » (p. 1047).

B. Les conditions préalables du salut.

D'une manière générale, Śankara est demeuré fidèle pour tout ce qui concerne la méthode du salut, aux enseignements des anciennes Upaniṣad. Qu'il s'agisse des conditions préliminaires ou préparatoires, des remèdes provisoires ou des remèdes définitifs, il ne fait guère que préciser, et compléter sur quelques points, des notions déjà consacrées par la tradition.

Tout d'abord, l'homme est seul à même d'être sauvé. C'est que seul en vérité l'homme agit, et que, par conséquent, seule la vie humaine détermine les existences ultérieures. Les dieux, les animaux, les damnés n'agissent pas, ils « jouissent » (p. 758).

Les hommes eux-mêmes ne sont pas tous également qualifiés pour le salut. Le Védanta en réserve le privilège aux hommes des trois castes supérieures. Il ne pouvait faire autrement, puisque, philosophie du Livre, il enseigne qu'on obtient la délivrance par la connaissance des vérités révélées ; or, l'étude du Véda n'est accessible qu'aux seuls *dvija*. Mais cette connaissance ne constitue qu'une condition éliminatoire. L'accomplissement des devoirs de caste n'a pas de valeur positive pour le salut ; et les pauvres, qui sont souvent hors d'état d'observer toutes les prescriptions imposées par les codes, ne sont point pour cela exclus du *mokṣa* : « Les indigents aussi peuvent obtenir la grâce du savoir, à la suite d'observances spéciales qui ne sont point inconciliables avec leur pauvreté, mais qui sont à la portée de tout homme ; tels sont, par exemple, les prières qu'on murmure, les jeûnes et les actes d'adoration » (p. 1022, sq.). Au contraire, fût-il un brahmane, l'homme qui vit de la vie mondaine, s'éloigne de plus en plus de la délivrance. Il n'y a que ceux qui ont renoncé à tout intérêt profane qui soient dans les conditions requises pour obtenir la connaissance salutaire. Il convient donc d'embrasser l'existence de

ces religieux mendiants et errants (*parivrājaka*), qui ont rompu toute attache avec les choses du dehors, et qui sont affranchis des obligations inhérentes à la vie domestique : « Demeurer en Brahman », voilà ce qu'ordonne l'Écriture[1]. Or, ne peut demeurer en Brahman celui qui se trouve encore dans l'une des trois premières étapes de la vie, c'est-à-dire qui vit chez un maître comme disciple, ou dans sa maison comme chef de famille, ou enfin dans la forêt comme anachorète. Chaque étape comporte en effet des devoirs et implique par conséquent un fruit. Au contraire, le *parivrājaka* n'a plus d'œuvres à faire, et ses devoirs, tout négatifs, ne font que fortifier sa communion avec Brahman[2].

Les obligations rituelles sont-elles une condition préalable? Le Védānta-sāra, qui, à bien des égards, est plus fidèle que Śankara aux tendances traditionnelles du brahmanisme, répond affirmativement ; il ne considère comme qualifié que l'homme qui, non seulement a étudié et compris à fond le Véda et ses annexes, mais encore s'est acquitté, dans cette vie ou dans une vie antérieure, des diverses cérémonies, fixes ou occasionnelles, des pénitences et des adorations qui effacent les péchés et purifient le cœur (§ 4). Śankara se

1. *Chānd.-Up.* 2, 23, 2.

2. Subissant sur ce point comme sur beaucoup d'autres l'influence d'idées qui régnaient dans l'hindouisme, l'auteur de la Pañcadaśī se place à un point de vue notablement différent. Il distingue entre ceux qui n'ont pas encore, et ceux qui ont déjà la connaissance de Brahman ; pour les premiers, les occupations profanes constituent une distraction préjudiciable ; chez les seconds, la pratique des devoirs ordinaires n'est point incompatible avec le salut : « L'agriculture, le commerce, le service d'autrui, la poésie, la dialectique, toutes ces occupations et d'autres semblables, dissipent la pensée et l'empêchent de se fixer sur la réalité » (VII, 124). — Il est permis de manger, car manger ne crée pas des idées adverses, et d'ailleurs « on ne peut vivre sans manger ; mais renoncer à une doctrine autre que le Védanta, cela t'empêche-t-il de vivre? » (VII, 126 ; 129). — « Si l'on m'objecte que Janaka et d'autres conservèrent la royauté, je réponds : C'est qu'ils étaient solidement établis dans la connaissance ; si tu es dans le même cas, tu peux à ton aise étudier la dialectique ou labourer la terre » (VII, 130). — « Le sage qui a conquis la connaissance de la vérité peut tout à fait, et sans inconvénient, s'acquitter d'obligations profanes, comme, par exemple, gouverner un royaume » (IX, 114).

refuse à faire, de l'accomplissement des sacrifices, une condition indispensable. A ses yeux, les rites procurent à celui qui s'en acquitte un accroissement de puissance intellectuelle et servent indirectement à l'acquisition du salut[1] ; mais en eux-mêmes, et fussent-ils observés rigoureusement pendant toute une vie, les actes rituels ne sont pas la voie qui fait arriver à Brahman. Les œuvres, quelles qu'elles soient, ne sont que des adjuvants[2].

Cela n'empêche pas qu'il n'y ait, pour le religieux, d'indispensables préparations *(sādhanāni)* qui, sans le mettre au bénéfice de la vérité, débarrassent son cœur de tous les éléments antagonistes, et, en le détournant des choses extérieures, l'approprient à recevoir la connaissance suprême. Par opposition aux sacrifices et aux autres moyens « extérieurs », Śankara qualifie ces devoirs de « contigus » (*pratyāsannāni vidyā-sādhanāni*, p. 1012). Il les formule ainsi :

1° distinguer ce qui est éternel de ce qui est transitoire ;

2° renoncer à toute récompense de ses efforts, ici-bas et au ciel ;

3° acquérir les six moyens : calme d'esprit, maîtrise des sens, cessation de toute activité[3], indifférence à l'égard de tous les contrastes, concentration de la pensée, foi ;

4° aspirer au salut.

C. La méthode lente du salut (*Kramamukti*).

Toutes les conditions préalables une fois remplies, que faut-il faire pour assurer son salut ?

Śankara ne conteste pas le mérite relatif et provisoire du

1. Voir, par exemple, p. 1083 (*Ved.-S.*, IV, 1, 18) et p. 1007, sqq. (III, 4, 26). Voici la doctrine de la Pañcadaśi : « De toute façon celui qui n'a pas encore acquis la connaissance salutaire, doit être assidu dans l'accomplissement de ses devoirs ; car l'homme doit faire des efforts pour obtenir le ciel et le salut » (VII, 283). L'homme qui ne sait pas, ne peut viser qu'au ciel, mais indirectement le ciel le rapprochera du but suprême, le salut.

2. Voir le commentaire sur le sûtra III, 4, 33.

3. *uparati*, le quiétisme, défini par le Vedanta-Sara (§ 20) comme consistant surtout dans l'abandon de toutes les œuvres prescrites.

savoir qui concerne le Brahman inférieur. Par suite de l'axiome qui veut que connaître un objet, c'est s'identifier avec cet objet, il enseigne que connaître Īśvara, c'est entrer en communion avec lui (*Īśvara-sāyujya,* p. 1151) et obtenir le ciel (*devayāna,* p. 911) : « Adorer Brahman en ses symboles, c'est acquérir des fruits, les uns excellents et les autres vulgaires, mais toujours dans les limites du saṁsāra » (p.148)[1].

Si Śankara avait été conséquent avec ses propres principes, il s'en serait tenu là ; obéissant à la règle qu'il a lui-même formulée sur la nécessité de distinguer ce qui est éternel de ce qui ne l'est pas, il eût non-seulement déclaré que des actes, en vertu même de leur caractère momentané, ne sauraient donner le salut éternel[2], mais encore il eût écarté résolument le culte des symboles de Brahman, comme préjudiciable, ou tout au moins comme inutile au salut[3]. Au lieu de cela, il lui arrive de présenter le salut comme une grâce d'Īśvara : « La réalisation du salut ne peut se faire que par une connaissance qui a pour cause la grâce d'Īśvara » (p. 682)[4]. Ce qui est encore plus surprenant, c'est qu'il admet la possibilité, par les œuvres et par la connaissance du Brahman inférieur, d'une « délivrance graduelle » (*Kramamukti*), aboutissant, lors de la dissolution du monde, au Nirvāṇa, c'est-à-dire à la pleine possession de Brahman : « Plus de retour pour ceux qui ont pris leur recours dans le

1. « Le sage, après avoir lu et étudié assidûment les livres qui enseignent la doctrine, les jette loin, comme on jette la torche dont on s'est éclairé dans les ténèbres, une fois qu'il est arrivé à la connaissance du Brahman suprême. — Le sage, qui a étudié les livres, exclusivement soucieux d'acquérir la connaissance, laisse là tous les livres sans exception, comme la paille que jette celui qui a récolté le grain » (*Pañcad.* IV. 45 ; 46).

2. C'est bien ce qu'il fait p. 65 et ailleurs.

3. Comme il fait à l'occasion des sūtra IV, 1, 3 ; IV, 3, 15.

4. Il est plus logique, pages 786 et suiv., où la grâce d'Īśvara n'intervient que dans l'ordre des vérités contingentes : « L'identité de nature de *jīva* et d'*Īśvara* demeure cachée aussi longtemps que le voile qui la dissimule n'a pas été soulevé par une grâce de Dieu. »

saguṇa Brahman »[1]. Par cette concession très grave qu'il fait à la tradition brahmanique, il supprime la correspondance si exacte qu'il postule en général entre la cause et l'effet : c'est le transitoire et le relatif qui engendrent l'absolu et le définitif[2].

D. Le salut immédiat par la connaissance intuitive.

La *Kramamukti* est un salut à fort lointaine échéance. Le Védanta a des moyens de guérison infiniment plus expéditifs : on peut être sauvé dès cette vie par la connaissance de Brahman. Atteindre à Brahman par la connaissance de Brahman, tel est le but de l'homme (p. 32); c'est par ce moyen seulement qu'il extirpera en lui le germe du saṁsāra : « La seule chose essentielle, c'est la connaissance de la vérité, car c'est elle qui directement donne le salut; détachement et renoncement ne font qu'aider à l'acquisition de la connaissance » (*Pañcad.* VI, 281). — « Quiconque sait ainsi Brahman, devient Brahman par le fait même[3]. Or il n'y a pas de naissance pour Brahman. Donc celui qui sait ne renaît pas » (*ib.* III, 43).

Cette connaissance n'est pas le fruit de quelque activité intellectuelle ou dialectique. C'est le savoir profane qui a besoin de preuves et de raisonnements, mais « l'Être se révèle par sa propre lumière; qu'est-il besoin de le démon-

1. C'est là le dernier mot de Śankara, dans son commentaire des Vedānta-sūtra, p. 1154, sq.; voir aussi p. 1121.

2. Inversement, page 248, la méditation dirigée sur le Brahman suprême a pour fruit « l'obtention du ciel de Brahman », *brahmaloka-prāpti*, et le salut progressif; il est vrai que cette méditation prend ici pour véhicule un des symboles de Brahman, la syllabe *om* : mais cela n'empêche pas qu'il n'y ait en fait une dérogation à la doctrine en vertu de laquelle, portant sur le Brahman suprême, la méditation a pour résultat le salut immédiat. La *kramamukti* est ici un moyen commode dont Śankara se sert pour se débarrasser d'un passage gênant de la Praśna-Upaniṣad.

3. *svayam*.

trer? » (*Pañcad.* X, 25). On possède la connaissance de Brahman par la certitude intérieure [1].

Encore faut-il qu'une discipline sévère approprie l'âme à l'éveil de la connaissance. La première condition, pour celui qui aspire au salut, c'est qu'il subjugue l'organe qui le met en rapport avec le monde extérieur. Il doit à tout prix éviter que les objets sensibles viennent distraire et dissiper sa pensée. « Quand on est parvenu à détruire la vue de l'intellect (le *manas*) par la connaissance qu'elle n'est point une vue, la suprême félicité du *nirvāṇa* est alors assurée » (*Pañcad.* IV, 64). — « C'est par une concentration non différenciée [2] qu'on peut secouer la domination du *manas* » (*ib.* IV, 61).

L'entendement est en repos, la méditation peut maintenant se diriger sur l'*ātman*. Qu'on s'y applique avec persévérance, car on n'arrive pas du premier coup à comprendre dans une formule comme *tat tvam asi*, le sens de *tat* et de *tvam ;* c'est à force de la répéter qu'on réussira graduellement à la saisir dans toute sa portée (p. 1055, sq.). Heureusement, l'exercice rend plus aisée l'élaboration spirituelle du salut : « Bien qu'au début il ait fallu un énergique effort pour effectuer

1. *ātmaniśeayāt* (p. 18), dans un passage donné par Śankara comme une citation. On peut comprendre aussi « par un acte de sa propre volonté ». En effet, tout comme certains psychologues contemporains, les Védantins ont enseigné qu'il dépendait de notre volonté de croire ou de ne pas croire : « Alors même que la perception n'en a pas encore été réalisée, qu'on pense : « Je suis Brahman » ; puisque la méditation est capable de procurer l'irréel, à bien plus forte raison peut-elle procurer Brahman, cette réalité qui est éternellement acquise » (*Pañcad.* IX, 155). Mais il y a plus de probabilité pour que l'école ait fait de l'adhésion un acte tout intellectuel dans lequel la volonté n'intervient pas. L'*ātmaniśeaya* du passage cité par Śankara doit être rapproché de la « foi en soi », donnée par la Pañcadaśi comme une des conditions du salut : « Quand on désire le ciel et les autres récompenses, c'est avec foi qu'on murmure les prières, qu'on fait les sacrifices et qu'on adore la divinité. Que celui qui aspire au salut mette donc aussi sa foi en lui-même » (VII, 207). Mettre sa foi en soi *(sve)*, c'est une manière abrégée d'exprimer la certitude de son identité avec Brahman.

2. La concentration non différenciée est celle où l'on perd toute conscience du moi et du non-moi. Comme le dit, immédiatement après, le même vers de la Pañcadaśi, « pour arriver à cette concentration, il faut d'abord

cette opération de l'esprit, à la suite d'une pratique répétée, et sans qu'on s'en doute, l'effort fait place à une disposition naturelle » (*Pañcad.* I, 57)[1].

A mesure que l'on sait mieux concentrer sa pensée en soi-même, insensiblement, par une sorte de travail spontané, s'éveille « la vue parfaite », le *samyagdarśana*, cette intuition mystique qui n'est autre que la prise de possession de Brahman. Dans la certitude où l'on est d'avoir pour essence la spiritualité pure, on est affranchi de toute misère, on perçoit enfin l'ātman[2]. C'est cette perception même qui est

pratiquer la concentration différenciée ». En effet « une pensée dirigée assidûment et sans interruption vers une des formes de la divinité, c'est le *dhyāna*, la méditation; le *dhyāna* a pour effet de fixer le *manas* qui de sa nature est instable » (*Pañcad.* VII, 119). Ce résultat une fois obtenu, la pensée se ramasse intérieurement : « L'esprit n'a conscience ni de l'agent ni de l'acte de la pensée; il ressemble à une lampe dont aucun souffle n'agite la flamme; c'est là ce qu'on appelle *samādhi*, la concentration » (*Ib.* I, 55). Quand la pensée est parfaitement disciplinée, on peut renoncer à ces exercices spirituels; au moins est-ce la doctrine de la Pañcadaśi : « Si tu estimes qu'il y a lieu pour toi de restreindre la besogne journalière, pratique la méditation. Je ne vois pas que les occupations extérieures soient pour moi un obstacle; pourquoi méditerais-je? Puisque mon esprit n'est pas exposé à la distraction, je n'ai plus besoin de le concentrer; distraction et concentration sont affaires de l'intellect, qui est mobile » (XIV, 51; 52).

1. L'homme qui aspire au salut doit travailler sur soi-même et par soi-même. Cependant un maître, des livres peuvent l'aider d'une manière efficace : « Si tu veux arriver (à cette intuition de l'Être), récite la connaissance révélée que tu as reçue de la bouche d'un maître (*Pañcad.* X, 25). — « Brahman est infiniment profond; qui le connaît sans maître et sans livres? » (*Ib.* XI, 78).

2. *ātma-anubhava*, p. 1057. La *buddhi* est l'organe par lequel cette perception se fait; il faut la distinguer du *manas* qui est l'organe par lequel nous percevons les choses du dehors. La *buddhi* est une sorte de sur-conscience dont l'activité est obscurcie dans le cours ordinaire de la vie par le jeu des organes psychiques inférieurs, et qui se déploie librement dans certains états exceptionnels, comme l'extase. Mais l'intervention de la buddhi n'empêche pas que l'âme ne soit encore individualisée, et par conséquent finie, au moment où elle perçoit « l'infini ». Comment se fait-il qu'il n'y ait pas incompatibilité entre l'organe et la fonction qui lui est attribuée. Cette question a préoccupé l'auteur de la Pañcadaśi; voici comment il essaie de la résoudre : « On dira : La connaissance ou l'absence de connaissance appartiennent, non à l'atman, mais au reflet de l'atman. Comment ce reflet peut-il penser : Je suis Brahman? L'objection n'a pas de

le salut, car c'est elle qui annule définitivement ce qu'il y a en nous de personnel, qui dissipe le mirage du monde empirique, et qui montre l'inanité de tout ce que l'on croyait précieux, avant d'être guéri, de tout ce qui faisait dire à l'individu *je* et *mien* : « Quand on « voit » ce Brahman parfait, dont la forme est faite d'être, de pensée et de félicité, lentement, lentement, on prend en dédain le monde des créatures ; à mesure qu'on se détourne des noms et des formes, à mesure aussi se produit la *vue* de Brahman ; et plus on le voit, plus aussi on renonce aux noms et aux formes » (*Pañcad*. XIII, 80, sq.). — « Devant un prestige, œuvre d'un magicien, celui qui sait ne désire rien, mais rit et s'en va sans y attacher d'importance. Quand il s'agit de jouissances qui n'ont de charme qu'au premier moment, l'homme sensé n'y trouve aucun plaisir, mais il voit ce qu'elles ont de décevant, et il les dédaigne » (*ib*. VII, 137)[1].

Conséquence immédiate de la connaissance de Brahman, le salut ne crée pas, pour celui qui en ressent le bienfait, un état nouveau : s'il est un fruit, du moins ce fruit n'est-il pas « la production de quelque chose de non existant auparavant » (p. 1139). Il en est de lui comme de la santé qui n'est que la suppression d'une maladie (p.1139). Que l'âme incorporée a Brahman pour essence, c'est un fait qui est de toute éternité ; ce n'est pas une qualité qu'il faille acquérir au prix d'un effort (p. 446 ; p. 1137). L'union de l'âme avec Brahman est pour elle l'état naturel : « Parce que la non-distinction est l'état naturel de l'âme, et que la distinction est causée par la nescience, l'âme individualisée entre en

valeur. En effet, le reflet de l'Intelligence suprême a pour nature propre celle de l'Être Un, immuable ; ce qui fait de lui un reflet n'est que mensonge. (Qu'on fasse abstraction de cet élément irréel), ce qui reste, c'est Brahman » (VII, 14 ; 15).

1. Le phénomène de la conversion transforme en effet l'homme tout entier : ses relations avec le monde extérieur sont modifiées profondément. C'est ce que l'Épître aux Éphésiens (IV, 23, sq.) appelle revêtir l'homme nouveau « qui est créé à l'image de Dieu ».

union avec l'âtman suprême dès que, par la science, elle a dissipé la nescience » (p. 829)[1].

Dans des cas exceptionnels, l'affranchissement suit immédiatement l'acquisition de la connaissance : *jîvanmukti*. Pour être sauvé dès cette vie, il faut que la puissance des actes antérieurs le cède à la puissance des moyens qui annulent ces actes (p. 1043-5). Le plus souvent, ce n'est qu'à la mort que l'homme affranchi entre dans la béatitude infinie du salut. Car si la connaissance que je suis Brahman, c'est-à-dire que je suis non-agissant, que je ne l'ai jamais été et ne le serai jamais, annule tous les actes qui n'ont pas encore porté fruit, elle n'annule pas ceux qui ont eu pour effet mon existence présente, et qui, par conséquent, exerceront leur influence jusqu'à ce que ma vie s'éteigne[2].

Mais peu importe ! A partir du moment où la connaissance s'est éveillée en moi, où je me suis uni à Brahman, il n'y a plus pour moi d'actes ni d'obligations ; il n'y a plus ni Véda, ni pluralité, ni monde empirique, ni saṁsâra[3]. « Le lien du cœur est brisé, tous les doutes sont dissipés, tous les actes sont annulés pour celui qui a vu l'Être qui embrasse toutes choses »[4] (*Pañcad.* XI, 7). — « Les semences qu'on a rôties sont incapables de produire leurs effets ordinaires ; de même le désir de celui qui sait demeure sans effet, parce qu'il connaît l'irréalité de tout ce qui est désiré » (*ib.* VII, 164).

Une importante question se pose ici : le *mukta*, c'est-à-dire l'homme qui est assuré de son salut, peut-il agir à sa

1. Cette doctrine est une de celles où Śankara s'est séparé de la plupart des représentants de l'école védantique ; c'est pour cela qu'il y revient avec tant d'insistance. Il ne cesse de combattre l'idée que par le salut on *va* à Brahman ; pour « aller », il faudrait que Brahman fût hors de nous, au ciel, par exemple. Or, Brahman est en nous ; c'est à nous de savoir l'y trouver. Voir p. 909 ; 1098 ; 1101 ; 1119, sq. ; 1124, sq.

2. Voir le commentaire des sûtra IV, 1, 13-15.

3. Voir p. 87 ; 447 ; 1142.

4. *para-avara*, c'est-à-dire « qui comprend le haut et le bas ». Le passage est emprunté à *Muṇḍ.-Up.*, 2, 2, 8.

guise, sous prétexte que, désormais, tous ses actes sont stérilisés? Śankara et Mādhava, l'auteur de la Pañcadaśı, tout en répondant négativement l'un et l'autre, se placent cependant à un point de vue sensiblement différent. Le premier, plus philosophe, se borne à tirer les conséquences des principes déjà posés. De ce que l'homme qui a « la vue parfaite » est exonéré de toute obligation, il ne suit pas, dit-il, qu'il agisse comme bon lui semble. En effet, toute action dérive de l'illusion qu'on est agent, et c'est précisément cette illusion qui est détruite en lui (p. 693). — « Toutes les vertus viennent sans effort en partage à celui en qui s'est éveillée la connaissance de l'ātman » (p. 238). — « Si celui qui connait l'*advaita* peut faire ce qu'il lui plait, quelle différence y a-t-il entre les chiens et ceux qui savent la vérité, quand les uns et les autres mangent des aliments impurs? Il y a cette différence : la connaissance de Brahman » (p. 236).

Madhava, comme le poète de la Bhagavad-Gıta, comme tant d'autres écrivains religieux qui, tout en se rattachant à l'une des écoles philosophiques, n'en ont pas moins subi l'influence des idées de l'hindouisme sectaire, propose une solution qui tient compte des nécessités pratiques et sociales. Il se montre en même temps plus préoccupé que Śankara de l'action psychologique de la religion qu'il prêche : « L'activité profane ou rituelle, commencée déjà, peut être continuée ; je n'y suis pas agent, je n'en suis pas souillé. — Me voici parvenu au but ; pour faire plaisir aux gens, je puis marcher dans la voie prescrite par les *Śāstra ;* quel inconvénient y a-t-il là pour moi ? — Que mon corps célèbre les dieux, se baigne, se purifie, mendie; que ma voix murmure la syllabe *om,* ou étudie les meilleurs des livres; que ma pensée soit pleine de Viṣṇu ou s'abîme en la félicité de Brahman, je ne suis qu'un témoin, je ne fais ni ne fais faire quoi que ce soit » (VII, 267, sqq.). — « Si l'homme qui connait la vraie nature de l'Être sans second, s'imagine qu'il peut dès lors agir à sa guise, je demande quelle diffé-

rence il y a entre des chiens et ceux qui connaissent la vérité, quand les uns et les autres se nourrissent d'aliments impurs » (IV, 55) [1].— Pour qui sait et pour qui ne sait pas, les œuvres qui ont commencé à porter fruit produisent le même effet. Mais celui qui sait, grâce à sa patience, n'en souffre pas. L'ignorant, incapable de patience, s'afflige au contraire. Deux voyageurs cheminent sur la même route, également fatigués. Mais l'un sait qu'il n'est pas éloigné du but ; il s'avance d'un pas rapide. L'autre, découragé, reste en place (VII, 133, sq.).

Comme les docteurs du Védanta, l'apôtre Paul a prononcé la déchéance de la loi pour quiconque était possesseur de la vérité : « Quand nous étions dans la chair, les passions qui engendrent les péchés, éveillées par la loi, déployaient leur puissance en nos membres, de sorte que nous portions des fruits pour la mort. Mais maintenant nous avons été dégagés de la loi, étant morts à la loi, sous l'autorité de laquelle nous étions tenus, de sorte que nous servons dans un esprit nouveau, et non suivant une lettre surannée » (*Rom.* VII, 5-6). — « La loi de l'esprit qui donne la vie en Jésus-Christ m'a affranchi de la loi du péché et de la mort » (*ib.* VIII, 2). Chrétiens, hindous ou musulmans, les grands mystiques ont souvent proclamé l'abolition de la loi ; en Orient comme en Occident, ils ont semblé autoriser de cette manière les plus étranges aberrations morales.

Le salut est un état d'infinie béatitude dont le sommeil sans rêve et d'autres phénomènes psychiques analogues peuvent donner une idée : « Quand il n'a plus d'autre désir que son nid, l'aigle s'y rend à tire d'aile ; c'est ainsi que l'âme se plonge dans le sommeil sans rêve, ne désirant plus rien, sinon la félicité de Brahman. Le petit enfant, quand

1. La comparaison de ce passage avec celui de Śankara (p. 236) cité un peu plus haut, est particulièrement instructive. Śankara écarte purement et simplement l'idée que le *mukta* puisse se souiller par une nourriture impure ; Madhava met en garde « celui qui sait » contre l'usage d'aliments qui le ravaleraient au niveau des chiens.

il a tété le sein de sa mère, s'endort souriant dans sa couche moelleuse ; il n'y a rien qu'il recherche, ni qu'il fuie ; c'est en lui-même exclusivement qu'il puise la félicité dont il jouit » (*Pañcad*. XI, 49, sq.). Le sommeil profond est une absorption momentanée en Brahman, une absorption dans laquelle l'âme individuelle fait en quelque sorte l'apprentissage de la félicité : « Le témoin fait dans le sommeil, l'extase et les autres états semblables, l'expérience de la dissolution de l'intelligence réfléchie [1] ; et c'est ainsi que, par intervalles, l'âme reconnait comme étant véritablement sien l'état où elle est dans ces moments-là » (*Pañcad*. VII, 218).

Quand elle se réveille, l'âme se retrouve avec toute son individualité (p. 798). En effet, dans le sommeil comme dans la destruction temporaire et périodique du monde empirique, elle reste virtuellement unie à la *buddhi* et aux autres organes, ses attributs (p. 665) ; elle est toujours liée par la nescience, par l'idée qu'elle est agissante, par l'effet de ses actes antérieurs. Il en est tout autrement de l'éveil spirituel, de l'illumination. Eclairée désormais, aucun acte n'adhère plus à l'âme. Plus de conscience séparée (p. 392) ; entre elle et l'ātman, c'est l'indivision absolue (p. 1140). Plus rien qui la limite, elle a recouvré son intégrité (*kaivalya*, p. 1086). Purement spirituelle (p. 1142), et jouissant d'un repos parfait, elle est comme une flamme qui brûle sans qu'aucun courant d'air la fasse vaciller : « Dès que, par sa propre splendeur, resplendit l'Être sans second, la réalité de Brahman sans attributs, alors s'évanouit la « triplicité » [2] ; alors, il y a plénitude de félicité » (*Pañcad*. XV, 33).

C'est cette béatitude infinie que la Pañcadaśi célèbre à deux reprises dans un hymne vibrant (VII, 292-5 ; XIV, 59-62) :

1. Le témoin, c'est l'intelligence pure ; et l'intelligence réfléchie, c'est *jīva*, voir plus haut, p. 193.

2. C'est-à-dire le connaisseur, la connaissance, l'objet à connaître.

« Je suis heureux! je suis heureux! J'ai la connaissance immédiate de l'âtman éternel qui est en moi. Je suis heureux! je suis heureux! La félicité de Brahman s'est visiblement manifestée à mes yeux.

Je suis heureux, je suis heureux! Désormais, je ne sentirai plus les misères de l'existence; l'ignorance où j'étais sur moi-même s'en est allée.

Je suis heureux, je suis heureux! Il ne me reste plus rien que je doive faire. J'ai obtenu maintenant tout ce qui valait d'être obtenu.

Je suis heureux, je suis heureux! Quel bonheur au monde peut être semblable au mien? Je suis heureux, je suis heureux, oui deux et trois fois heureux! »

CHAPITRE III

La philosophie Sānkhya.

I. Les sources.

L'apport de l'école Sānkhya au développement théosophique de l'Inde n'est guère moins considérable que celui du Vêdanta. Parmi les doctrines qui constituent en quelque sorte le patrimoine commun de toutes les philosophies et de toutes les religions de l'Inde, il en est d'importantes qui ont été, semble-t-il, sinon « inventées », du moins élaborées systématiquement et mises en valeur par Kapila et ses successeurs. Mais avant d'enregistrer brièvement les résultats obtenus par ces penseurs, il convient, pour les situer à la place qui leur appartient, de dire quelques mots des rapports du Sānkhya avec l'ensemble de la philosophie brahmanique.

Devons-nous voir dans le Sānkhya un système conçu indépendamment de la tradition sacerdotale, et rattaché d'une manière artificielle, et après achèvement, à l'orthodoxie dérivée des Écritures védiques? C'est là un problème qui ne comporte pas à l'heure qu'il est de réponse absolument certaine. Du moins est-il possible d'indiquer quelle en est la solution probable.

Tout d'abord, voici dans quelles conditions la question s'impose à notre examen.

Les textes authentiques sur lesquels nous pouvons fonder notre connaissance du Sānkhya sont tous relativement récents. Ce sont, pour ne citer que les plus importants[1] :

1. J'emprunte les indications chronologiques au livre de M. R. Garbe, *die Sāmkhya-Philosophie* (Leipzig, 1894).

1° La *Sānkhya-Kārikā*, un bref exposé, en 72 stances, des doctrines fondamentales du système; auteur : Īśvarakṛṣṇa; date probable : le Ve siècle après Jésus-Christ. Cette Karikā a été souvent commentée; ses deux exégètes les plus fameux sont Gauḍapāda (VIIIe siècle) et Vācaspatimiśra (XIIe siècle).

2° Les *Sānkhya-Sutra*, en quatre livres; ils dateraient, d'après M. Garbe, des environs de l'an 1400 [1]. Deux commentaires, œuvres d'Aniruddha (fin du XVe siècle) et de Vijñānabhikśu (fin du XVIe siècle), tous deux publiés et traduits par M. Garbe, sont d'une très grande valeur pour la connaissance du système.

Si les documents émanés directement de l'école ne nous amènent qu'au Ve siècle, nous sommes reportés à une date considérablement plus ancienne, pour peu que nous remontions la série des textes où nous percevons l'écho des enseignements du Sānkhya. C'est d'abord la grande épopée du Mahābhārata, dont il est impossible de faire descendre la rédaction définitive au dessous de l'an 400 de notre ère, et qui, dans son XIIe livre, a donné place à une exposition relativement détaillée du système. C'est aussi le code de Manou, qu'on ne peut raisonnablement placer à une date inférieure à l'an 200 après Jésus-Christ, et qui, dans son premier et dans son dernier livre, s'inspire surtout des doctrines du Sankhya. D'autre part, le Buddhacarita, qui est, selon toute apparence, du Ier siècle après Jésus-Christ, parlant de l'enseignement reçu par le futur Bouddha à l'école du philosophe Arāḍa-Kālāma, résume un système qui ressemble beaucoup à celui qu'expose la Kārikā. Les *sūtra* de Patañjali, le fondateur de l'école du Yoga, nous font remonter encore plus haut, au IIe siècle avant l'ère chrétienne probablement; or, en tant que philosophie, le Yoga n'a guère fait qu'utiliser les doctrines du Sānkhya,

1. Ce qui est certain c'est que le Sarvadarśanasangraha (XIIe siècle), dans l'exposé qu'il fait de la philosophie Sankhya, ne cite jamais les sutra, mais seulement la kārikā.

pour étayer sur elles ses exercices et ses prétentions. Comme tout indique enfin qu'en fait de doctrines, le bouddhisme est à un haut degré le débiteur du Sankhya et du Yoga, nous voici obligés de reporter au cinquième, et même au sixième siècle avant Jésus-Christ l'origine de cette philosophie, tout près par conséquent de ces anciennes Upaniṣad d'où le Védanta a pris naissance.

La nature et l'âge des documents dont nous disposons, écartent toute possibilité de reconstituer jamais l'enseignement du vieux Kapila, si tant est que ce nom soit celui d'un personnage réel. Il est du moins un point sur lequel on peut être hardiment affirmatif, c'est que, dès le principe, le Sānkhya fut un système réaliste et athée. On constate en effet que son accaparement par le brahmanisme fut de plus en plus complet. S'il n'avait pas été rationaliste à ses débuts, on ne s'expliquerait pas qu'il le fût devenu, comme il l'est par exemple dans la Kārikā, à une époque où il était pleinement avoué pour orthodoxe.

Mais de ce qu'il fut de tout temps réaliste, il ne suit pas nécessairement qu'il ait été aussi une philosophie autonome et spontanée, et qu'il faille par conséquent chercher son point de départ en dehors des cercles brahmaniques. Nous avons vu que les plus vieilles Upaniṣad n'étaient point encore inféodées à l'idéalisme pur ; d'autre part, le point de vue athée est aussi celui de la très orthodoxe et très ritualiste *Mīmāṅsā*[1]. Les tendances rationalistes du Sānkhya ne suffisent donc pas pour établir le caractère originellement non-brahmanique de cette école.

M. R. Garbe, qui est aujourd'hui, en dehors de l'Inde, la principale autorité en cette matière, a fait valoir un autre argument qui semble décisif à première vue. Il dit qu'à la

1. Cet athéisme consiste à nier l'existence d'une âme universelle, qu'on l'appelle Brahman ou autrement, et à nier l'existence d'un dieu suprême, universel aussi, mais personnel, d'un *īśvara*. Comme la Mīmāṅsā et comme le bouddhisme, le Sānkhya admet l'existence de dévas, êtres finis et impermanents.

différence des philosophies issues du Véda, le Sānkhya a distingué d'une manière absolue la matière et l'esprit. Il y aurait là, pense-t-il, une conception radicalement dualiste, qui ne peut avoir pris naissance dans des cerveaux formés à l'école des Upaniṣad.

Je crois que M. Garbe a accentué un peu plus qu'il ne convient la divergence qui sépare sur ce point le Sānkhya des autres systèmes de philosophie. J'essaierai de montrer qu'à la base du Sānkhya, il y a moins une opposition entre la matière et l'esprit, qu'une opposition entre l'Être (et ce qui est), d'une part, et le Devenir (et ce qui devient), d'autre part. Si telle fut en réalité la position fondamentale du Sānkhya, on ne voit pas pourquoi cette doctrine n'aurait pu prendre naissance dans le terrain préparé par les anciennes Upaniṣad, en réaction contre des tendances qui ont leur expression la plus complète dans le Védanta, mais qui sont bien plus anciennes que le système de ce nom. Comme on sait, il y a pour une doctrine plusieurs manières de dériver d'une doctrine antérieure, et c'est encore être influencé que de prendre le contre-pied de ce qui vous a précédé dans la carrière. Selon toute apparence, le Sānkhya est issu de la pensée brahmanique, mais comme on est issu de cela même qui irrite et de ce qu'on s'évertue à combattre. On a pu dire de la même manière que la monadologie de Leibnitz avait eu sa source dans le monisme de Spinoza, contre lequel elle a polémisé.

Dans ces conditions, on s'explique facilement la présence dans le Sānkhya de notions qui semblent avoir eu leur préhistoire dans la littérature brahmanique, la théorie des trois *guṇa*, par exemple, et celle des trois parties de l'appareil interne. S'il était démontré que cette école est de tous points indépendante de la tradition sortie du Véda, on devrait mettre à son crédit toutes les doctrines dont elle a été le principal interprète, ce qui ne laisserait pas de présenter d'assez graves difficultés. Nous verrons, en effet, que plusieurs des arrangements qui sont à la base des classifi-

cations du Sānkhya, sont extrêmement artificiels. Il est impossible d'expliquer ce caractère si le système est le produit homogène d'une pensée autonome. Rien de plus naturel, au contraire, si certaines doctrines sont plus anciennes que le Sānkhya, et si celui-ci les a recueillies et élaborées de telle manière que, grâce à lui, et sous la forme qu'il leur a donnée, elles sont devenues le bien commun de toutes les écoles.

L'histoire de cette philosophie s'étend sur une vingtaine de siècles. Il serait bien étrange que, pendant un laps aussi long, il ne se fût produit aucune espèce de flottement. Sans remonter jusqu'aux origines hypothétiques du Sānkhya, il suffit de passer de la Kārikā aux Sūtra, et de ceux-ci à leur commentateur Vijñānabhikṣu, pour constater, sur quelques points essentiels, des développements, des additions, parfois même des déviations.

Le nom du système, le but avoué, la méthode préconisée semblent autant de témoins des aspects différents que la doctrine a présentés successivement.

Le mot *sānkhya* signifie « nombre, compte ». Ce nom de compteurs, donné aux adeptes du Sānkhya, fut peut-être à l'origine un sobriquet imaginé pour ridiculiser les minutieux dénombrements dans lesquels ils se complaisent ; comme il est arrivé souvent, l'école s'en est ensuite parée ainsi que d'un titre de gloire[1]. Ce sont des raisonneurs, des penseurs très positifs que ce nom a certainement voulu caractériser.

D'autre part, la manière dont l'objet du Sānkhya est formulé, accuse des préoccupations qui ne peuvent avoir été les inspiratrices originelles d'un système strictement rationaliste. « Le but suprême de l'âme, c'est la cessation ab-

1. On remarquera que ce mot, après avoir figuré dans la Śvetāśvatara-Upaniṣad, — ce qui suffirait à indiquer la date relativement récente de ce document, — ne se trouve ni dans les *Yogasūtra*, ni dans le *Buddhacarita*, ni dans Manou ; au contraire, le Mahabharata parle du Sankhya comme d'une « ancienne » doctrine.

solue de la douleur en ses trois formes », ainsi s'exprime le premier sūtra; et la Kārikā débute de même : « De l'oppression causée par la triple souffrance vient le désir de connaître le moyen de la supprimer. » La même note sert donc de prélude au Sāṅkhya, comme au Bouddhisme. Mais tandis que celui-ci est tout entier contenu en germe dans l'affirmation de la souffrance et dans la promesse de la guérison, il semble que le Sāṅkhya resterait encore essentiellement intact, même si on le dégageait tout à fait de ce pessimisme dans lequel nous le trouvons encadré. Il est donc probable que c'est après coup, et sous l'influence d'idées nées en dehors de lui, qu'on lui a assigné comme but, non pas, par exemple, la connaissance du monde et de l'âme et celle de leurs relations réciproques, mais la guérison du mal de vivre.

Il nous est encore plus facile de saisir l'action progressive d'agents extérieurs dans les règles de méthode posées par les documents que nous possédons.

Dans le principe, les procédés recommandés furent certainement ceux d'une dialectique dégagée de tout à-priori théologique. Comme il convient à un système sensualiste, ces procédés rappellent par bien des traits la méthodologie épicurienne. Des deux côtés, nous trouvons une confiance également robuste dans les données fournies par les sens[1], et l'idée que l'intelligence normale procède avec la sûreté d'un mécanisme. A qui objecte qu'il résulte du caractère subjectif de la perception que les intelligences qui perçoivent ne sont pas identiques, l'auteur des sūtra répond ; « De ce que les aveugles ne voient pas, il ne suit pas que ceux qui voient ne perçoivent pas » (I, 156), et son commentateur Vijñānabhikṣu ajoute : « Il n'est pas vrai qu'il

1. « On ne peut écarter par le raisonnement ce qui a été établi par la perception » (*Sāṅkhya-S.* II, 25). — « On ne peut nier ce qui est établi par la perception » (Anir., p. 26). — Ce qui n'est pas directement perceptible ne peut être connu que sur la base d'une perception antérieure. Voir p. ex. Vācasp., ad *Kār.* 5 et 30.

n'y a pas de perception ; à défaut des fous, les sages ont les mêmes perceptions » (p. 72). C'est ainsi, ou il ne s'en faut guère, que Lucrèce raisonne au quatrième livre du *De Rerum Natura*

Mais l'intellectualisme n'était plus de mise après que le système eut pris officiellement place dans le nombre des doctrines reconnues par le brahmanisme. Le brevet d'orthodoxie n'est accordé qu'aux enseignements qui se soumettent à l'autorité du Véda. Comment s'y prendront les docteurs du Sāṅkhya pour concilier l'indépendance de leur dialectique avec l'obéissance qu'ils doivent aux textes sacrés ? De la manière la plus simple. On s'empressera de déclarer que, pour être décisif, un raisonnement ne doit pas contredire les Ecritures[1]. On aura soin, par conséquent, de mettre expressément la Révélation au nombre des normes de la connaissance[2]. On ira même jusqu'à invoquer l'autorité de la *Śruti* à l'appui de théorèmes que, jusque là, on avait fondés sur la seule raison. Ces concessions, il est vrai, furent purement nominales ; on ne voit pas que l'école ait abandonné une seule de ses positions par respect pour le Véda. Toujours est-il que le souci d'orthodoxie donne aux Sutra un aspect théologique qui les différencie nettement de la Kārika.

Reconnues par le brahmanisme, les doctrines du Sāṅkhya trouvèrent un accès facile partout où l'on se réclamait du Véda. L'école y a perdu, avec son autonomie, sa principale raison d'être. Elle est en pleine décadence au temps du commentateur Vijñānabhikṣu qui, pour démontrer l'oppor-

1. Manu XII, 106 ; Vacasp. ad *Kār*. 51 ; Vijñ. 35.

2. « Perception, induction, la « parole adéquate », telle est la triple norme de la connaissance » (*Kār*. 4). — « On connaît par induction ce qui est au-delà de la portée de nos sens ; quant à ce qui ne peut être atteint de cette manière, — c'est le *parokṣa*, le mystérieux, — on y arrive par la révélation traditionnelle (*āgama*) » (*Kār*. 6). La parole compétente peut d'autant mieux être traitée de la même manière que la perception, que, comme la perception, elle porte en elle-même sa démonstration, *svataḥ pramāṇaṁ*. Voir Vācasp. ad *Kār*. 5.

tunité de son livre, s'exprime en ces termes aussi fleuris que significatifs : « Cette doctrine du Sāṅkhya, que le soleil du temps avait desséchée, cette lune de connaissance dont il ne restait plus que la seizième partie[1], je vais par l'ambroisie de mes paroles lui rendre sa plénitude » (p. 1). Aujourd'hui, le nombre des disciples du vieux Kapila est, dit-on, fort réduit. L'intérêt de cette philosophie est donc historique, ce qui, d'ailleurs, n'est pas pour diminuer son importance aux yeux de quiconque étudie le développement de la pensée hindoue.

II. Les bases du système.

Deux hypothèses sont à la base du Sāṅkhya, l'une ontologique, l'autre téléologique.

A. L'hypothèse ontologique pose la réalité absolue du monde empirique, *sat-kārya-vāda*. « Il n'y a pas irréalité du monde, car il n'est pas possible de le nier, et la cause dont il est issu est sans défaut » (*S. S.* I, 79 = VI, 52). A la différence du bouddhisme, l'école affirme catégoriquement l'identité d'une chose qui est l'objet de deux perceptions successives. Car « les choses ne sont point momentanées; leur prétendue momentanéité est contredite par le fait qu'on les reconnaît[2] ; résultant de la perception « ce que » j'ai vu précédemment, je le touche maintenant », cette reconnaissance prouve la permanence des choses » (Vijñ., p. 19).

Mais quoi ? le monde n'est-il pas le lieu d'un changement incessant ? Comment peut-on affirmer la réalité de ce qui est en perpétuel devenir ?

Le Sāṅkhya ne conteste pas le caractère transitoire de la réalité phénoménale. Mais, ajoute-t-il, ce qui est a toujours été, sera toujours. Une chose n'est pas seulement réelle au moment où elle se manifeste ; elle l'est déjà alors qu'elle

1. C'est-à-dire un très mince croissant. La lune se nourrit d'ambroisie.
2. Voir *S. S.* I, 35.

est en puissance, à l'état *subtil*[1]. Non manifesté ou subtil, d'une part ; manifesté ou perceptible à nos sens grossiers, d'autre part, ce sont là deux états d'une seule et même chose. Il n'y a pas de différence essentielle entre ce qui n'est pas encore et ce qui est, entre ce qui est et ce qui, ayant cessé d'être manifesté, a fait retour à sa cause. Si ce qui est n'avait pas toujours été, il ne serait pas. Ce qui est réel ne peut cesser d'être. « Ne naît que ce qui est déjà réel en sa forme subtile » (Vijñ., p. 159)[2].

L'identité essentielle de l'état subtil et de l'état manifesté est un postulat qui s'imposait à quiconque voulait combiner la double notion de l'éternité de l'être, — et comment un Hindou aurait-il pu concevoir l'être autrement qu'éternel? — et de la réalité du monde des phénomènes, — car pour des penseurs élevés dans les traditions brahmaniques, il ne peut y avoir d'autre réalité que l'être. On remarquera aussi que le réalisme du Sānkhya aboutit à affirmer la réalité des *individus*. Que ce soit à l'état futur, présent ou passé, c'est toujours la même monade qui existe, et le monde objectif est un ensemble infini d'individus qui passent de la non-manifestation à la manifestation, pour revenir ensuite à la non-manifestation.

1. Dans un passage fameux où toute une série de choses et de faits sont ramenés à leur cause invisible (6. 8-16), la Chandogya-Upaniṣad termine chacun des développements pris pour exemples par le refrain : « Cette subtilité *(aṇiman)* qui est l'essence de l'univers, c'est là le réel. » C'était dire déjà qu'une chose est à l'état subtil d'une réalité supérieure; une fois qu'elle est manifestée, sa réalité est si fugitive qu'elle en est insaisissable. Le Sankhya est du même avis : « Les cognitions isolées qui, par leur enchaînement, produisent la série des états de conscience, disparaissent à leur *troisième* moment; ce qu'il faut supprimer, c'est la prédisposition *(vāsanā)*, c'est-à-dire les faits de conscience à l'état futur » (Vijñ., p. 27). — L'ancienne littérature brahmanique enseignait aussi que la nature visible est peu de chose en comparaison de la nature invisible. La nature réalisée, toute majestueuse qu'elle est, ne forme que le quart de l'Être universel, le puruṣa (*Rc.* X, 90, 3).

2. Si la délivrance de l'âme est possible, c'est que l'âme est libre (*S. S.* I, 11). — Si, comme le prétendent les Védantins, l'ignorance était une chose *(vastu)*, elle ne pourrait être détruite, et la délivrance serait impossible (Anir. ad *S. S.* I, 21).

Un corollaire de ce principe, c'est qu'il n'y a rien dans l'effet qui ne se soit trouvé déjà dans la cause. Si l'effet était autre que sa cause, quelque peu autre qu'il fût, ce qui est n'aurait pas été avant d'entrer en manifestation phénoménale. Cause, état subtil, état de non-manifestation sont autant de termes équivalents[1]; et il en est de même des termes produit, état grossier, état manifesté. « Ce que nous appelons « force » n'est pas autre chose que l'effet à l'état futur » (Vijñ., p. 6 ; p. 55). De là ces théorèmes : « Le produit et sa cause matérielle ne font qu'un » (*S. S.* I, 118). — « Les propriétés d'un composé existent dans ses constituants simples à l'état subtil » (*S. S.* III, 22). On a bien objecté aux philosophes du Sāṅkhya qu'à ce compte on ne voit pas pourquoi on n'irait pas indifféremment puiser l'eau avec un pain d'argile ou avec un pot. Ils ont répondu qu'il s'agissait là d'une identité *essentielle*, mais non point *parfaite (ātyantika)*; ce qu'Aniruddha exprime assez maladroitement en disant que « rien n'empêche d'admettre qu'il y a à la fois entre la cause et le produit diversité et identité » (ad *S. S.* I, 118)[2].

L'effet existe déjà dans la cause ; il y existe même si bien qu'on peut conclure de l'existence des effets à celle de la cause[3]. L'action d'une cause efficiente ne fait que manifester ce qui existait déjà à l'état latent dans la cause matérielle : le statuaire ne tirerait pas une effigie d'un bloc de marbre, si la statue ne s'y trouvait déjà[4].

Cette affirmation d'une identité essentielle de la cause et du produit a conduit le Sāṅkhya à poser en principe l'existence de lois, de ces *foedera naturae* qui sont des rapports constants entre les causes et les effets. Ce qui prouve que les produits sont éternellement réels, c'est « la détermination

1. « Le mot *subtil* a le sens de cause » (*Yogasāra*, p. 11).
2. Voir *Kār.* 15. Vacaspatimisra enseigne que le produit est pénétré par la cause, mais non pas la cause par le produit (ad *Kār.* 10).
3. *Kār.* 14; *S. S.* I, 135.
4. Vijñ. p. 55.

des causes matérielles » (*S. S.* I, 115, sqq.). Si le produit n'était pas déjà dans la cause, on ne voit pas pourquoi tout ne pourrait pas tout produire[1]. « De l'argile ne peuvent naitre que des pots; de fils ne peuvent naitre que des étoffes. Cette limitation ne s'explique que si les produits sont éternellement réels. Car si le produit n'existe pas avant qu'il se manifeste dans la cause, on ne voit pas de signe en vertu duquel une cause ne peut produire que tel objet... Ce signe en vertu duquel une cause ne peut produire qu'un effet déterminé, c'est l'état à venir du produit » (Vijñ., p. 54). Si l'on admettait une infraction à ce qui doit être une règle universelle, il n'y aurait plus rien sur quoi l'on pût faire fond. (Anir. ad *S. S.* V, 127).

Dire qu'une chose est, c'est dire qu'elle est substantielle[2]. Affirmer la réalité des choses, alors qu'à l'état subtil elles sont en puissance dans leur cause, c'est donc leur attribuer, à ce moment-là aussi, une substance. « Entre la cause et le produit, il y a un lien, et un lien n'est possible qu'entre deux choses qui existent » (Anir. ad *S. S.* I, 115). La substance subtile n'est donc point un être de raison. Il est vrai qu'elle n'est pas perceptible aux sens grossiers de l'homme ordinaire. Mais l'homme ne perçoit pas non plus les objets trop petits; son impuissance s'explique de la même manière dans l'un et l'autre cas. Qu'il exalte sa puissance de vision, par l'extase ou par des mérites transcendants, il percevra le subtil; et ces êtres que nous ne connaissons qu'à l'état manifesté, il les connaitra avant leur manifestation, et après leur retour à l'état subtil.

Nous touchons ici à l'un des points essentiels de la doctrine. Pour le Sânkhya, tout ce qui est, se trouve être de quelque façon cognoscible. A l'évolution de l'objet à connaitre correspond, dans le sujet qui connaît, une évolution parallèle; la connaissance de l'un par l'autre n'est possible que par la conformité, à l'état subtil, de l'organisme qui est

1. Voir *Kār.* 9. — *Ferre omnes omnia possent*, Lucr. I, 166.
2. *Dravya-rūpa*. Vijñ. p. 39.

connu et de l'organisme qui connaît. Il y a devenir de l'intelligence comme il y a devenir du phénomène. Et c'est pourquoi toutes les opérations intellectuelles sont rattachées par le Sānkhya, non pas à l'âme-esprit, mais à la « nature ». De là aussi la substantialité des actes de l'entendement. Toute perception consiste dans une modification substantielle de l'organe qui perçoit, et cette « empreinte » *(vāsanā)* peut ensuite, grâce à sa substantialité même, être une cause et une force. On notera enfin que, tout comme le monde objectif, la pensée est réglée par des lois [1].

B. Réalité du monde objectif, mécanisme cosmique et mécanisme de la connaissance, ne semble-t-il pas que voilà suffisamment expliqué l'univers tout entier, c'est-à-dire le moi aussi bien que le non-moi? Une philosophie qui se pique d'éviter toute complication inutile, ne devrait-elle pas sagement s'en tenir là?

Moins superficiel que l'épicurisme, le Sānkhya ne s'est pas contenté à si peu de frais. Il n'a pu admettre que le devenir du monde empirique et la connaissance de ce devenir par les intellects humains, eussent leur fin en eux-mêmes. Ce n'est pas pour soi qu'un acteur chante et danse ; le flux incessant des phénomènes et des perceptions ne s'écoule pas sans but et sans raison. Quel est ce but et quelle est cette raison? C'est ici qu'intervient l'hypothèse téléologique.

Le monde qui, directement ou indirectement, se révèle à nos sens, est par essence composé et changeant. Or, tout composé suppose un être simple au profit duquel il est constitué [2]; ce qui change ne change que pour l'avantage d'un être qui est immuable. Il ne peut y avoir *devenir* sans qu'il y ait quelque chose qui *soit*.

En face donc de la substance composée et changeante, en face du devenir et de ce qui devient, il y a la substance simple, éternellement stable, stable précisément parce

1. Voir, par exemple, Anir. ad *S. S.* V, 6.
2. *Kār.* 17; 57; *S. S.* I, 66; Vijñ., p. 35; Anir., p. 56.

qu'elle est simple ; il y a l'être. Le Sānkhya a appelé la première *Prakṛti,* un mot que l'on traduit en général par matière, bien que la *Prakṛti* soit tout autre chose qu'une substance inerte et passive. L'étymologie suggèrerait plutôt « procréation » si, comme le terme sanscrit, ce mot désignait non pas seulement un acte, mais en même temps et la chose qui procrée, et la force génératrice qui est dans cette chose[1]. A défaut d'un meilleur équivalent, je me servirai du mot « nature » qui semble s'écarter le moins du vocable sanscrit.

Quant à l'être, simple et immuable, son nom est *Puruṣa*, ce mot que les Upaniṣad ont déjà employé au sens d'âme, et qui avait sur *ātman* l'avantage de ne pas avoir été constamment utilisé pour désigner l'âme universelle.

En somme, quelque profonde que soit l'opposition entre le dualisme du Sānkhya et le monisme du Védanta, il ne semble pas que, pour l'expliquer, il faille supposer que les deux doctrines ont été élaborées dans deux milieux complètement étrangers l'un à l'autre. Au contraire, on se représente mieux leur éclosion dans deux écoles apparentées, quoique adverses. Qu'on nie la réalité absolue du devenir, on a la *maya* des Védantins ; qu'on l'affirme, on a la *prakṛti* du Sankhya[2]. D'autre part que, regardant le genre comme seul réel, on fasse de l'être pris en sa totalité l'âme universelle, on aura le Brahman du Védanta ; si, au contraire, c'est l'individu qui, seul, est vrai, l'être est alors la monade du Sānkhya, le *puruṣa.*

1. C'est un principe du Sankhya qu'on ne peut séparer l'activité de ce qui déploie l'activité. Voir, par exemple, Vācasp. ad *Kār.* 23.

2. N'est-il pas caractéristique que dans une partie tout inspirée par l'enseignement du Sankhya, le Mahabharata appelle *avidyā* « la substance indéterminée qui a pour caractères la création et la dissolution », et que le « vingt-cinquième », c'est-à-dire le puruṣa, y soit défini comme « le savoir affranchi de la création et de la dissolution » ? (XII, 11410).

III. DOCTRINES.

§ 1. *Le Monde de la cause et du produit.*

A. LA PRAKṚTI ET SES DÉRIVÉS.

Tout ce qui agit ou subit une action ; tout ce qui change et se transforme ; tout ce qui meut et qui vit ; l'objet connu, l'acte de la connaissance et ses organes, tout cela relève de la Prakṛti. « Toute modification *(pariṇâma)*, à commencer par la création première, en finissant par la dissolution suprême de l'univers, est exclusivement le fait de la Prakṛti et de ses dérivés » (Vijñ., p. 106). A la fois principe et lieu de toute activité, la Prakṛti agit par sa nature propre, comme le lait qui, spontanément, se change en caillebotte (*S. S.* III, 59), ou comme le lait qui, de soi-même, afflue aux mamelles pour la subsistance du veau (*Kâr.* 57) ; elle agit sans motif intéressé : tel un serviteur qui travaille pour son maître (*S. S.* III, 60).

Si l'on donne à ψυχή et à *anima*, le sens que ces mots présentent chez les gnostiques et chez certains Pères de l'église, comme Tertullien, qui les opposent à πνεῦμα, l'esprit, on reconnaîtra que la Prakṛti du Sânkhya comprend non pas seulement la φύσις, mais aussi la ψυχή. Physique et psychique ne sont que les deux faces d'une même réalité, réalité substantielle et universelle. Dans l'être vivant, la psyché a besoin, tout comme la physis, d'aliments et de breuvages pour entretenir sa vie et sa croissance.

Le caractère propre de l'univers physique et psychique, c'est le perpétuel changement. Mais ce mouvement n'est point déréglé ni capricieux, c'est une évolution. La substance changeante, à toutes les phases de cette évolution, est « évoluée » par rapport à l'étape antérieure, « évolvante »[1]

1. Je demande qu'on veuille bien me passer ce mot formé sur l'analogie de dissolvant, et à l'imitation de l'anglais *evolvent*, employé par M. Cowell.

par rapport à la suivante. Seuls, le premier et le dernier terme de la série sont exclusivement l'un évolvant, l'autre évolué.

L'évolution créatrice se fait dans le sens d'une détermination, d'une complexité, d'une grossièreté croissantes. « Tout ce qui est grossier est sorti de quelque chose de plus subtil ; exemple : les pots, les étoffes » (Vijñ., p. 31). — « Ce qui est différencié sort de ce qui n'est pas différencié » (*S. S.* III, 1). Inversément, dans la dissolution du monde, chaque principe se résout dans le principe supérieur dont il est évolué lors de la création [1].

a. L'aboutissement de l'évolution, c'est le monde des phénomènes, tel qu'il apparait à nos sens. Le monde est le produit des mélanges infiniment divers des cinq éléments, perceptibles chacun par l'un de nos sens : l'éther (ou l'espace) par l'ouïe, l'air par le tact, le feu par la vue, l'eau par le goût, la terre par l'odorat. Ces cinq éléments, facteurs de toutes choses, sont eux-mêmes grossiers, en ce sens qu'ils sont les produits de combinaisons dans lesquelles il entre quelque chose des autres éléments [2].

b. Les cinq éléments grossiers sont les produits évolués des cinq éléments purs correspondants ; ceux-ci sont subtils, et par conséquent inaccessibles aux sens de l'homme ordinaire [3].

c. Sur le même plan d'évolution que les éléments subtils se trouvent les onze sens [4], qui mettent l'homme en relation avec les choses du dehors : cinq sens pour la connaissance, cinq pour l'action, et comme onzième le « sens interne », le

1. Il en est de même de la méditation, qui est, elle aussi, une dissolution : chaque principe y est successivement aboli par le principe immédiatement supérieur.

2. A l'exception de l'éther, qui n'est mis au nombre des éléments grossiers que parce qu'il est, sous forme de son, directement perceptible à l'un de nos sens.

3. Les éléments purs sont appelés *tanmātrāṇi* « ceux qui ne sont que cela », ou *sūkṣma-bhūtāni*, « éléments subtils ». Les éléments grossiers sont les *sthūla-bhūtāni*.

4. *Indriya ;* à proprement parler, des « puissances » ou des « énergies ».

manas, sorte de *sensorium commune* où les impressions des sens externes se convertissent en sensations, où se forment les désirs, qui se traduisent ensuite par des actes, et où s'emmagasinent les résidus que laissent toutes les sensations (les *saṁskāra*)[1].

d. Si les sens et les éléments subtils sont donnés comme des produits parallèles de la prakṛti, c'est qu'ils ont les uns et les autres un même substrat, pour lequel ils constituent les premiers, des évolués psychiques, les autres des évolués cosmiques. Ce substrat, c'est le principe d'individualisation, *ahaṁkāra,* dont le rôle est de créer au sein de la substance indiscrète, des entités connaissantes ou connues, et de donner par là naissance aux idées de « moi » et de « mien » (Vijñ., p. 78). « C'est l'*ahaṁkāra* qui est la cause des sens et de leurs objets. En effet, sens et objets naissent des idées qui, au commencement de la création, se sont formées dans l'organe de l'individualisation : « J'ai à percevoir, au moyen de tel » sens, telle couleur, tel son, etc., et cela me procurera de la » joie. » Ne voit-on pas dans la vie ordinaire que l'homme qui attend une jouissance, par l'effet même de son désir, avise aux moyens nécessaires pour se procurer cette jouissance?... C'est pourquoi de l'ahaṁkāra naît d'abord le sens interne qui a pour qualité le désir; les *tanmātrāṇi* et les dix sens sont des produits du désir » (Vijñ., p. 79). Formation analogue à celle des éléments subtils, les sens ont prise sur les éléments grossiers, qui ont justement ces éléments subtils pour cause matérielle; l'identité de substance explique la connaissance et les autres relations du sens interne et des choses extérieures.

L'ahaṁkāra n'est pas seulement une fonction *(vṛtti),* il est aussi une substance *(dravya).* S'il n'était qu'une fonction, puisque le sommeil sans rêve et d'autres états semblables marquent une suspension de cette fonction, les éléments qui sont évolués de l'ahaṁkāra seraient détruits, chaque fois

1. C'est du moins la doctrine des sūtra (II, 42).

qu'il y a sommeil profond. C'est un principe, en effet, que la cessation de la cause entraîne la cessation de l'effet. Si le corps continue d'exister dans et après le sommeil, c'est que l'ahaṃkāra est une substance dans laquelle se sont emmagasinées toutes les impressions antérieures, lesquelles sont les états subtils, les causes, par conséquent, des états postérieurs au réveil[1]. Substance évoluée de la prakṛti, l'ahaṁkāra ne peut être que réel ; il doit l'être tout particulièrement pour une doctrine qui tend à n'admettre de réalité que dans l'individu. Mais comme le Sāṅkhya a très vite subi l'influence des idées qui règnent dans le Védanta, il n'a pas tardé à faire de l'ahaṁkāra non pas seulement le principe qui individualise, mais aussi celui qui subjective. Le Mahābhārata déjà l'assimile au non-savoir (XII, 11235). Dans la Kārikā 24 et le Sūtra II, 16, il est posé comme la source de l'illusion *(abhimāna)*. Vijñānabhikṣu, dont le Sāṅkhya est fortement mâtiné de Védanta, lui attribue comme signe distinctif l'*adhyāropa*, c'est-à-dire le transport au moi de qualités qui en fait ne lui appartiennent pas (p. 83).

c. L'ahaṁkāra crée au sein de la substance fondamentale les individus qui connaissent et ceux qui sont connus, le moi et le non-moi. Il y avait donc lieu de mettre entre la Prakṛti et l'ahaṁkāra un principe représentant d'une manière synthétique le substrat commun de la connaissance. Ce principe, c'est le « Grand », *mahat*, ou l' « Intelligence », *buddhi*, c'est-à-dire « l'organe de la décision et de la certitude » (Vijñ., p. 78). Comme dit le Mahābhārata, ce principe est le « premier-né de la création[2] ». Le *mahat* est comme l'entité et l'intelligence générales en qui se totalisent les entités et les intelligences particulières ; il est à la fois psychique et cosmique, comme d'ailleurs l'ahamkāra lui-même[3].

1. Cette doctrine, qui est celle de Vijñanabhikṣu (p. 32), diffère notablement de celle du sutra II, 42, qui rattache les *saṃskāra* au *manas*.

2. XII, 11238; tel le λόγος de Philon et du quatrième Évangile.

3. En admettant à la fois un *ahaṃkāra* cosmique, et un *mahat* psychique,

f. Le manas, l'ahaṁkāra et la buddhi forment ensemble l'organe interne, l'*antaḥkaraṇa*, qui se trouve être à la fois triple et un [1]. Il est triple, car « deux de ses fonctions, juger et subjectiver, étant entre elles dans le rapport de cause et d'effet, les organes auxquels elles correspondent [2], doivent nécessairement être dans le même rapport » (Vijñ., p. 33), et sont, par conséquent, distincts l'un de l'autre : le même raisonnement s'applique à la relation de l'ahaṁkāra et du manas, fonctions et organes. Il est un, et ses trois états sont entre eux comme les trois états d'un arbre, semence, jeune pousse, arbre (id., p. 79). Il faut bien, en effet, qu'il soit un, puisqu'il y a une fonction appartenant en commun à ses trois parties constituantes, et que la fonction unique suppose un substrat unique. Cette fonction, c'est la vie, représentée par les cinq souffles ou *prāṇa* (*Kār.* 29 ; *S. S.* I, 31).

Nous touchons certainement ici un des remaniements que la doctrine a subis au cours de son histoire. Il y a en effet toute apparence que le Sāṅkhya primitif, avec son explication mécanique du monde et de la connaissance, n'avait point senti le besoin de faire à la vie une place particulière dans la liste de ses 24 principes. Aux yeux de ses premiers docteurs, la série de ces *tattva* embrasse l'ensemble des catégories auxquelles se ramènent tous les phénomènes de la vie universelle ou individuelle. Au contraire, le Védanta, fidèle à la vieille tradition brahmanique qui avait assigné aux *prāṇa* un rôle important dans l'économie de l'univers, fait d'eux un des organes essentiels de l'âme :

le Sankhya ne s'est nullement rendu coupable d'une double contradiction *in adjecto*. Tout est en même temps cosmique ou psychique ; il n'y a là que les deux faces d'un même être. D'ailleurs tout individu est un exemplaire intégral de la totalité ; c'est ce qui ressortira de la doctrine du *puruṣa*.

1. Śankara reproche aux philosophes du Sankhya de parler tantôt de trois organes internes, tantôt d'un seul. La Prakṛti aussi est triple et une ; et il en est de même de la Trimūrti des religions sectaires.

2. C'est la buddhi qui décide et juge, et l'ahaṁkāra qui subjective, c'est-à-dire qui met en relation le contenu de la volition ou du jugement avec le sujet.

dans la psychologie védantique, ils représentent en gros les fonctions de la vie végétative, tandis que le sens interne et les dix sens externes correspondent aux fonctions de la vie de relation ; elle pose ainsi seize organes qui accompagnent l'âme dans ses migrations. Il semble donc que ce soit après coup, et pour combler une prétendue lacune, que le Sāṅkhya a imaginé de faire de la vie ou des cinq *prāṇa*, la fonction commune de l'organe interne pris dans son ensemble. La manière vraiment insuffisante dont on essaie de justifier la présence de ce facteur au sein d'un système d'ailleurs si compact, est par elle-même l'indice d'une intrusion hystérogène : « Puisque le désir et les autres attributs *(dharma)* du manas, troublent le *prāṇa* (la respiration), il faut admettre que celui-ci a une fonction analogue à ces attributs (et que, par conséquent, il est lui aussi un attribut de l'organe interne) » (Vijñ., p. 83).

Il n'est pas douteux, au contraire, que les trois principes constitutifs de l'organe interne n'aient été, dès l'origine, des parties intégrantes du système. Si donc l'on pouvait démontrer qu'à cet endroit la doctrine porte l'empreinte d'idées étrangères au Sāṅkhya, il deviendrait difficile de croire à l'autonomie absolue de cette philosophie. Cette preuve me semble pouvoir être tirée de l'ordre dans lequel sont disposés la buddhi, l'ahaṁkāra et le manas. Pour montrer comment les fonctions du sens interne, de la subjectivation et de la résolution s'enchaînent psychiquement l'une à l'autre, les textes recourent à des exemples pris dans la vie ordinaire : « Un homme, à la nuit tombante, aperçoit un homme ; il pense : « Un voleur ! », c'est le manas qui est entré en jeu. — « Il va me prendre mon argent ! », c'est par l'ahaṁkāra qu'il met ce voleur en relation avec lui-même. — « Je veux me saisir de lui », c'est la buddhi qui est l'organe de cette décision » (Anir. ad *S. S.* II, 39)[1]. Psychologiquement, par conséquent, c'est

1. Voir aussi Vācasp. ad *Kār.* 23.

l'activité du manas qui engendre celle de l'ahaṁkāra, et c'est le fonctionnement de ce dernier qui met en mouvement la buddhi. Vācaspatimiśra exprime la même idée quand il dit que la buddhi vit de l'ahaṁkāra (ad *Kār*. 24).

S'il en est ainsi, comment a-t-on pu faire de la buddhi la cause de l'ahaṁkāra, et de l'ahaṁkāra la cause du manas? C'est que le point de départ de toute cette construction n'a pas été le processus psychologique, mais la série des phénomènes qui se produisent dans l'extase : abolition des organes de relation, puis de la conscience distincte, enfin de la pensée et de la volonté diffuses. En vertu du vieil enseignement brahmanique, chacune de ces suppressions successives consiste en une réabsorption de l'organe annulé dans l'organe immédiatement supérieur. Comme M. Deussen l'a montré[1], cette doctrine se rattache par des liens très étroits à celle que les anciennes Upaniṣad avaient autrefois élaborée pour les phénomènes du sommeil et de la mort. On a donc le droit de conclure que, pour un point essentiel de son enseignement, le Sāṅkhya a été, par l'intermédiaire probable du Yoga, l'héritier et le tributaire de théories issues du Véda.

g. Le dernier terme, le fondement commun de toutes les existences phénoménales, c'est la *Prakṛti*, un principe et un nom purement conventionnels, posés là parce qu'il faut bien s'arrêter quelque part (*S. S.* I, 68 ; Vijñ., p. 36). Elle est par définition l'indéterminé *(avyakta)*, mais elle renferme en puissance toutes les déterminations; aussi l'appelle-t-on le *pradhāna*, le principe essentiel de toutes choses. Enfin, comme elle peut désigner, en même temps que le principe fondamental du devenir, tout l'ensemble des choses qui sont sorties par évolution de ce principe, on donne souvent à la substance primordiale le nom de « radical », *mūlaprakṛti* : « Racine, elle est sans racine; car elle ne serait pas racine, si elle avait une racine » (*S. S.* I, 67).

1. Dans sa *Geschichte der Philosophie*, I, 2, p. 223, sq.

En résumé, cinq éléments grossiers et leurs combinaisons, cinq éléments subtils, cinq sens pour l'action et cinq pour la connaissance, le manas, l'ahaṁkāra et la buddhi, enfin la prakṛti, total vingt-quatre principes ou *tattva*, tous substantiels et changeants, agissants et passifs. Huit d'entre eux sont « évolvants », à savoir : la prakṛti, la buddhi, l'ahaṁkāra et les cinq *tanmātrāṇi*; les seize autres sont évolués : huit *prakṛti* et seize *vikāra*[1].

B. Les « Guna »

Si la prakṛti était simple, elle aurait été éternellement immuable et n'aurait pu produire le monde infiniment varié des êtres et des phénomènes. Mais elle est triple, *triguṇa*[2], c'est-à-dire constituée par trois *guṇa*.

Ce que sont au juste ces guṇa, dont l'existence est ainsi postulée par le système, il n'est pas aisé de le dire. On serait tenté d'y voir les manières d'être fondamentales de la prakṛti, si l'on ne sentait que, dans la pensée des docteurs du Sāṅkhya, la notion d'élément constituant se mêle à celle de qualité : « Les guṇa ne sont pas des propriétés *(dharma)* de la prakṛti, puisqu'ils la constituent » (*S. S.* VI, 39). — « Puisqu'on attribue aux guṇa des qualités, le contentement, la légèreté, etc., il s'ensuit que ces guṇa sont des substances *(dravya)* » Vijñ., p. 59). Mais à quoi bon essayer de

1. *Buddhac.* XII, 18; 19, — *Mbhr.* XII, 11394, sqq.; — *Garbha-Up.* 3. — La *Sāṅkhya-Kār.* 3, met à part la mulaprakṛti qui n'est qu'évolvante; sept principes qui sont à la fois évolvants et évolués, et seize qui ne sont qu'évolués.

2. Ou plutôt elle est, comme l'*antaḥkaraṇa*, triple et une. — *Guṇa* est le mot qui sert de suffixe aux adjectifs multiplicatifs; il est l'équivalent du thème *plec-* qui a formé en latin les adjectifs *duplex, triplex,* etc. Comme il est arrivé souvent, le mot guṇa a été isolé des composés triguṇa, etc., de manière à désigner les « constituants » (Garbe) ou les « facteurs » (Deussen) du composé, de la prakṛti. Dans la langue ordinaire, guṇa a souvent le sens de corde. De là cette définition de Vijñānabhikṣu : « Les guṇa sont les trois ficelles qui, tordues ensemble, forment la corde pour lier l'âme comme un animal » (p. 30).

soulever le voile qui dérobe les guṇa à notre intelligence ? Celle-ci n'a accès qu'à la nature grossière ; la nature subtile ne se révèle qu'aux facultés supérieures de l'extatique et de l'illuminé [1]. A plus forte raison, le tréfonds de la substance échappe-t-il aux procédés directs ou indirects de l'entendement. Du moins, voit-on sans peine comment on est arrivé à poser l'existence de ces guṇa.

Disons d'abord qu'on peut suivre les antécédents de cette théorie dans les Upaniṣad et peut-être même encore plus haut. Je ne fais naturellement pas allusion au vers fameux de la Śvetāśvatara-Upaniṣad qui profite d'un calembour pour comparer la prakṛti à une chèvre tricolore et le puruṣa à un bouc (4, 5) ; ce passage, en effet, est certainement postérieur à l'élaboration de la doctrine au sein de l'école Sāṅkhya. Il n'en est pas de même du chapitre de la Chāndogya-Upaniṣad (6, 2 ; 3) où l'on voit toutes les choses de l'univers procéder par triplification du feu, de l'eau, de la nourriture. Ces trois éléments primordiaux qui correspondent à trois couleurs, le rouge, le blanc, le noir, jouent dans l'Upaniṣad le même rôle que les trois guṇa dans le Sāṅkhya ; il semble donc impossible qu'il n'y ait pas des uns aux autres un rapport de filiation. Il est remarquable aussi que le Śatapatha-Brāhmaṇa (II, 4, 2, 1-6) donne comme lot, aux dieux, la lumière ; aux hommes, le feu ; aux démons, les ténèbres ; et que l'Atharva-véda (VIII, 2, 1, sq.) oppose deux des guṇa, le *rajas* et le *tamas*, à l'équivalent du troisième, le *jyotis*, la lumière, en faisant des deux premiers le séjour de la mort et de la mortalité, et du troisième, la demeure lumineuse de la vie et de l'immortalité [2]. Enfin, le mot guṇa lui-même apparaît déjà, accompagné du nombre 3, dans

1. Les éléments purs sont homogènes, *aviśeṣa* ; ils ne produisent par conséquent ni joie, ni répulsion, etc., et ne peuvent être perçus par les sens de l'homme ordinaire. Les corps grossiers sont hétérogènes, formés de combinaisons dans lesquelles entrent les cinq éléments purs. Voir Vācasp. ad *Kār*. 38.

2. « Ne va pas vers l'espace sombre *(rajas)*, vers les ténèbres *(tamas)* ; va vers la lumière des vivants. »

Atharva-véda, X, 8, 43, où on lit que trois guṇa enveloppent le lotus mystique, c'est-à-dire le soleil ou l'âme.

La littérature brahmanique a donc connu une cosmogonie où la triplification des éléments joue le principal rôle ; elle a aussi employé le mot guṇa d'une manière qui annonce évidemment le sens technique que lui donnera le Sānkhya. Ce serait cependant aller trop loin que de dire[1] que la théorie du Sānkhya est déjà contenue dans les Upaniṣad. L'école, prenant son bien où elle le trouvait, a utilisé un concept et un terme préexistants ; mais c'est en leur donnant à tous deux une telle portée qu'on peut bien dire qu'elle les a faits véritablement siens. Comme souvent, la mise en valeur l'emporte de beaucoup sur la matière première ; et d'ailleurs, pour l'idée qui est à sa base, la théorie du Sānkhya ne doit rien, semble-t-il, aux Upaniṣad ni aux autres écrits védiques. Cette idée, la voici.

Présents partout en des proportions variées, les guṇa sont ce qui détermine pour chaque objet la manière dont il affecte le sujet qui le connaît. Car tout ce qui existe produit en moi une impression, pourvu qu'il entre en rapport avec mon « organe interne ». Ces impressions, infiniment nuancées, peuvent être ramenées à trois états fondamentaux : l'aise, le malaise, la stupeur. Je connais cette chose, et par conséquent j'en prends possession ; — je l'aime ou la déteste ; — elle m'insensibilise, — tels sont les trois rapports qui peuvent intervenir entre les objets et moi. Dans le premier cas, il y a accroissement de mon être ; dans le second, mon être reste au même niveau ; dans le troisième, je suis annulé. C'est par le guṇa appelé *sattva*, bonté, qu'un objet ou un phénomène m'exalte ; par le *rajas*, la passion, il met en jeu mes activités et mes passivités ; par le *tamas* ou les ténèbres, il me réduit à l'impuissance.

Les différences spécifiques qui font que les êtres nous affectent diversement, ont leur origine dans la prédominance

1. C'est ce que semble faire M. Deussen, *Gesch. der Phil.* 1, 2, p. 216, sqq.

de tel ou tel guṇa. Ainsi, pour expliquer comment de l'ahaṁkāra peuvent naître des *tattva* aussi différents que le sens interne, les sens externes, les éléments purs, on dira que, dominé par le *sattva,* il produit le sens interne, — par le *rajas* , les sens externes, -- par le *tamas*, les éléments purs (Vijñ., p. 79). On peut de même classer tous les êtres en trois catégories, suivant leur caractère dominateur. Qu'il y ait surabondance de sattva, de rajas ou de tamas, on sera, par exemple, dieu, homme[1], ou bête. Comme cette théorie a joui, et jouit encore d'une incroyable popularité, les poètes, les philosophes, les compilateurs de codes se sont plu à multiplier les variations sur ce thème inépuisable[2].

Quels que soient les textes, on est frappé du double caractère, à la fois subjectif et objectif, que présentent les guṇa, toujours et partout. Ainsi, dans l'objet, le sattva est légèreté, le tamas pesanteur; et dans le sujet, l'un est joie, l'autre accablement. Cela vient de ce qu'il y a même substrat dans le sujet et dans l'objet. Le sattva de celui-ci agit sur les éléments analogues de celui-là de manière à produire une impression de joie; on dirait deux cordes qui vibrent harmoniquement dès qu'on touche l'une ou l'autre. Qu'il y ait équilibre des guṇa dans l'objet, et son action sur le sujet sera nulle.

A cause de la tendance constamment égocentrique des penseurs de l'Inde, c'est l'aspect subjectif des guṇa que le Sāṅkhya met surtout en lumière, et ce sont les impressions différentes qu'un même objet peut produire sur des individus différents qu'il cherche à expliquer : « Les trois guṇa sont, dans tout ce qui existe, étroitement associés; ils sont partout représentés; ils s'engendrent réciproquement et s'accouplent les uns avec les autres. De là vient qu'une

1. Quand il a reçu du dieu de la mort la science du brahman et toutes les règles relatives au yoga, Naciketas *virajo 'bhūd vimṛtyur,* fut exempt d'attachement passionné, de mort (*Kāṭh. Up.* 6, 18). *Rajas* et *mṛtyu* sont des expressions parallèles.

2. Voir, par exemple, *Maitr. Up.*, ch. III, 5 et ch. V; Manu XII, 24-51; *Bhagavad-Gītā*, 17e chant; *Mahābhārata*, l. XII, passim.

belle femme, qui est une source de jouissance pour tous *(sattva)*, n'en est pas moins une cause de souffrance *(rajas)* pour les autres femmes de son mari, et une cause d'égarement *(tamas)* pour le libertin » (Gauḍ. ad *Kār*. 12). C'est précisément à cause du caractère essentiellement subjectif des guṇa que Śankara, tout en admettant d'une manière générale la réalité de leur existence, refuse de voir en eux les éléments constitutifs du *pradhāna*, la cause première de l'univers. Car, dit-il, « si toutes choses sont en elles-mêmes une source de joie, de souffrance et de torpeur, c'est dans le sujet qu'existent ces états, et non dans l'objet même. Si l'objet était formé de plaisir, l'effet qu'il produirait serait toujours du plaisir; et l'on ne comprendrait pas pourquoi il est agréable de se parfumer de santal en été, et non en hiver ; ni pourquoi les chameaux mangent volontiers des chardons, et non les hommes. Donc, les impressions de joie, etc., produites par les choses, sont purement relatives; donc elles ne sont pas dans les choses ; à plus forte raison, elles ne sont pas dans la *prakṛti* » (ad *Ved.-S*. II, 2, 1).

Cette objection du docteur védantin ne pouvait faire aucune impression sur les adeptes du Sāṅkhya. Elle se trouvait, en effet, réfutée d'avance à leurs yeux par les principes fondamentaux de l'école. Le même objet, ont-ils répondu, ne peut produire un effet différent sur différents sujets, ou sur le même sujet dans des circonstances différentes, que s'il y a en lui tour à tour prédominance de guṇa différents. C'est une conséquence nécessaire du principe de l'identité de la cause et du produit : cela découle non moins obligatoirement de cet autre principe de l'homogénéité du sujet qui perçoit et de l'objet qui est perçu : « Amante, une femme est une source de plaisir pour son mari : c'est que le sattva domine alors en elle ; elle est *sāttvikā*. Déréglée, elle fait souffrir : c'est le *rajas* qui se manifeste ; elle est *rajasī*. Absente, elle procure de l'insensibilité, elle est sous l'influence du *tamas* : *tāmasī* » (Anir., p. 38).

Les trois guṇa accompagnent la prakṛti dans toute la

série de ses transformations. Ils ne caractérisent pas des moments particuliers dans l'évolution des êtres ; ce sont les catégories auxquelles on peut ramener les aspects possibles de tout ce qui devient. Comme le dit la Kārikā[1], « ils s'accouplent les uns avec les autres ». Mais c'est pour se retrouver encore dans leurs produits ; les proportions seules ont changé.

Est-ce pour cela que l'école ne les a pas fait figurer dans la liste de ses *tattva ?* On serait tenté de le croire, puisque les guṇa ne sont, à proprement parler, ni évolvants, ni évolués. Prenons garde cependant de presser trop le mot de *pariṇāma.* Sans doute, le pariṇāma fait sortir les uns des autres les vingt-trois produits par lesquels la prakṛti se manifeste. Mais puisque la buddhi, par exemple, et l'ahaṁkāra sont encore présents dans les dérivés ultérieurs, on voit bien qu'il n'y a pas transformation d'un tattva en un autre, mais bien un processus de complication croissante, accompli de telle manière que le simple continue à exister dans le diversifié, le moins grossier dans le plus grossier. A ce compte, les guṇa pouvaient fort bien prendre place dans le schéma de l'évolution, et se retrouver cependant, comme éléments constitutifs, dans tous les vikāra de la substance changeante. S'ils sont restés en dehors de la liste des tattva, c'est que cette liste était définitivement arrêtée, et qu'elle ne pouvait plus recevoir de nouveaux articles.

Il est donc bien probable que la doctrine des guṇa et celle des tattva se sont formées indépendamment l'une de l'autre. Des deux théories, celle qui essaya d'expliquer l'univers en le ramenant à l'évolution de vingt-quatre principes, est certainement la création originale du Sāṅkhya. S'il en est ainsi, l'autre est venue s'y greffer du dehors, sans réussir à faire corps avec elle. Nous avons peut-être un indice de sa réception relativement récente dans le fait remarquable que l'enseignement d'Arāḍa Kālāma repose sur la doc-

1. Stance 12.

trine des tattva et semble ignorer encore l'existence de guṇa [1].

C. Le corps subtil

Sur la théorie générale de l'évolution de la prakṛti, vient se greffer une importante doctrine qui nous aidera à comprendre le jeu à la fois cosmique et psychique de ce mécanisme compliqué. Elle concerne le groupement particulièrement étroit d'un certain nombre de principes pour former le « corps subtil », *sūkṣma-śarīra,* ou « corps caractéristique », *linga-śarīra.*

Les êtres, en tant que produits, sont tout entiers expliqués par leur cause. L'être grossier que je perçois a pour cause le même être à l'état subtil. L'existence actuelle de tout ce qui frappe mes sens, est déterminée par la série des existences antérieures, qui sont pour elle ce qu'est au corps grossier le corps subtil dont il dérive. Ainsi se justifient les différences considérables, tant psychiques que physiques, qui séparent les individus les uns des autres. Si les caractères, si les dispositions morales varient d'un individu à l'autre, c'est par le fait de leur corps subtil ; les différences, ordinairement insignifiantes, que l'on constate entre les corps grossiers, ne sauraient en effet expliquer d'une manière suffisante les inégalités de l'existence passive ou active des individus. Aussi comprend-on que le corps subtil ait reçu le nom de « corps caractéristique » [2], ou *linga-śarīra.* C'est le *linga* qui fait des êtres vivants autant d'individualités distinctes. « Mérite et démérite sont les propriétés du *linga* » (S. S. V, 25).

1. Ce n'est pas que sous cette forme ancienne, le Sānkhya n'ait déjà sa triade : « Sache, dit Arāḍa, que l'ignorance, le karman (le fruit des actes) et le désir sont les causes du saṁsāra. Quiconque est engagé dans cette triade ne saurait arriver à la vérité *(sattva!)* » (*Buddhacar.* XII, 23).

2. Aniruddha (p. 299) et Vijñānabhikṣu (p. 57) interprètent le mot *linga* par *laya-gamana* et lui donnent par conséquent le sens de « ce qui se résout, se réabsorbe » dans sa cause. Le sens vulgaire de linga est « signe distinctif ». On dit indifféremment *linga-śarīra* ou *linga-deha.*

L'existence d'un linga-śarıra est donc postulée par la nécessité d'expliquer le mécanisme en vertu duquel une existence détermine celle qui lui succède. Mais ce n'est pas l'unique service que cette hypothèse rende au Sānkhya. Cette individualité qui, distincte des individualités congénères, demeure la même en passant d'un corps dans l'autre, a besoin d'un support pour effectuer cette migration ; elle le trouve dans le linga : « Les matérialistes disent : « Il n'y » a pas de corps subtil, puisqu'il n'y a pas de preuve de son » existence ». A cela répond le sūtra : « Outre le corps gros» sier, il y a quelque chose qui transporte. » L'organe de la pensée ne peut passer d'un corps à l'autre sans un substrat ; c'est ce substrat que nous appelons corps subtil » (Anir., p. 241, ad *S. S.* V, 103). A la différence du corps issu de père et mère, corps grossier qui est dissous par la mort, le linga-śarıra passe de naissance en naissance, et constitue ainsi l'identité de l'individu dans toute la série de ses existences.

Le corps subtil se compose des cinq éléments purs, des dix sens externes et des trois constituants de l'organe interne ; il comprend donc l'ensemble des organes de la connaissance et de l'activité, en même temps que les éléments de la matière qui, dans leur état de pureté absolue, sont inaccessibles à nos sens [1]. Appareil de perception, d'enregistrement et de transmission, c'est par lui que s'établissent toutes les relations du moi avec le monde extérieur.

Ce concept d'un corps subtil qui s'enrichit ou s'appauvrit en chacune de nos vies successives par tout ce que nous faisons, pensons, résolvons, et qui est comme un capital portant pour intérêt notre condition future [2], ce concept,

1. Au lieu de 18 *tattva* composant le corps subtil, le *S. S.* III, 9 en compte 17, parce qu'il ne fait figurer que pour un l'ahaṁkara et la buddhi. Cf. Vijñ., p. 87, et pour une autre interprétation de ce passage, Anir., p. 112.

2. « Les impressions laissées dans la buddhi par la connaissance, — des impressions qui sont en même temps des « prédispositions », *saṁskāra*, et qui amèneront la production des connaissances ultérieures, — ces états, *bhāva*, et le corps subtil sont entre eux dans un rapport d'éternel enchaîne-

systématiquement élaboré dans l'école Sāṅkhya, est, grâce à elle, devenu le bien commun de toutes les théosophies hindoues. Il n'est pas besoin de rappeler qu'il joue un grand rôle dans l'occultisme actuel. Les adeptes de Mme Blavatsky, il est vrai, semblent se faire du linga-śarīra une idée notablement différente de celle qui a été accréditée dans l'Inde par l'enseignement du Sāṅkhya. Ce qu'ils appellent linga, c'est quelque chose d'intermédiaire entre le corps et l'âme, de même que le « plan astral » est comme la transition nécessaire entre le plan physique et le plan divin. Si le nom est venu de l'Inde, c'est dans le néo-platonisme et le gnosticisme, dans la cabale juive et dans Paracelse, qu'il convient de chercher les antécédents de la théorie. Et pourtant, il y a incontestablement une parenté, un air de famille entre les deux concepts hindou et occidental [1]. Comment n'en serait-il pas ainsi, puisque l'un et l'autre ne sont en fait que l'élaboration plus ou moins mystique de mêmes notions primitives?

En effet, cette substance qui n'est pas immatérielle [2], mais qui est infiniment subtile; qui, invisible elle-même, sent, juge et veut; qui participe à toutes les vicissitudes du

ment: ils sont causes les uns des autres, comme la semence et l'arbre » (Vijñ., p. 100).

1. La ressemblance éclate surtout si nous envisageons les applications que la philosophie yoga a faites de la théorie du linga. D'après le Yoga, les dieux, ou plutôt certains dieux *(devatāviśeṣa)* ont un linga-deha et non un corps grossier. Ce sont des *videha*, des désincorporés. Comme le dit le Yogasāra (p. 19), ces videha sont en état de s'acquitter de toutes les fonctions de la vie avec leur corps subtil, et n'ont pas besoin d'organes grossiers. Les yogins eux-mêmes, tout incorporés qu'ils sont encore dans des organes grossiers, perçoivent du moins les états subtils des êtres, ce qui n'est possible que si, chez eux aussi, le corps s'est affiné en même temps que la connaissance s'épanouissait.

2. Le linga est si peu immatériel qu'il est formé, pour une partie, de « nourriture »; comme le dit Vijñānabhikṣu (p. 92), il est fortifié par les parties de la « nourriture » qui lui sont homogènes *(sajātīya)*. « Il ne peut y avoir de peinture sans quelque chose qui soit peint, ni d'ombre sans quelque chose qui la projette, un pieu, par exemple; le corps subtil serait sans appui, s'il ne consistait aussi dans les « choses distinctes » (c'est-à-dire dans les éléments purs) » *(Kār.* 41*)*.

corps grossier; qui l'alimente et répare sans cesse ses pertes, qui survit à la dissolution du corps, qui est vraiment l'élément personnel de chaque être vivant, qui change continuellement[1], — c'est précisément ainsi qu'on s'est figuré l'âme chez une foule de peuples, presque partout où l'on trouve cette philosophie rudimentaire qu'on appelle l'animisme. Le fonds commun a reçu suivant les lieux des développements particuliers : le *ka* des Égyptiens, le *genius* des Romains, le *linga* des Hindous, autant de rejetons diversement déformés de la même donnée fondamentale. On peut retrouver, dans les monuments de la pensée hindoue, quelques jalons qui indiquent par quelle voie la vieille croyance animiste est venue aboutir au concept du Sānkhya. Telle, par exemple, l'idée que le sacrifiant, à force de libations et d'offrandes, se crée graduellement un corps — faut-il l'appeler glorieux, subtil ou éthérique? — et que ce corps servira de support à son moi dans une autre existence. Ou bien encore cette notion exposée avec tant de développements dans la Chāndogya-Upaniṣad (6, 8), que les êtres ont pour base et pour vraie nature des éléments invisibles, infiniment subtils. Enfin, c'est déjà presque la doctrine du linga que cette théorie de la Bṛhad-Āraṇyaka-Upaniṣad (4, 4, 6) d'après laquelle l'âme passe d'une vie à l'autre, accompagnée de toute une série de facteurs intellectuels, moraux ou cosmiques, dont plusieurs se retrouvent au nombre des principes constitutifs du linga : la connaissance, l'intellect, la parole, le souffle vital, l'œil, l'oreille, l'éther, le vent, le feu, l'eau, la terre, la colère, la joie, le devoir, — et leurs contraires.

Les éléments qui sont entrés dans la composition de la théorie du corps subtil sont donc plus anciens que le Sānkhya. Mais je pourrais répéter ce que je disais tout à l'heure à propos des guṇa. Si les matériaux sont empruntés, l'em-

1. « Car, dit la Karika (42), le corps subtil ressemble à un acteur qui joue tantôt un rôle, tantôt un autre; cette puissance de transformation lui vient de la toute-puissance de la prakṛti. »

ploi qu'en a fait le Sānkhya est singulièrement original. Il a construit avec eux une hypothèse remarquablement féconde, qui lui a permis d'expliquer d'une manière ingénieuse le problème de la connaissance et celui de la destinée individuelle.

§ 2. *Le Puruṣa.*

A côté de la substance qui devient, la substance qui est, le *puruṣa*, l'esprit. On lui donne quelquefois le nom d'*ātman*, l'âme.

Il n'est point nécessaire de démontrer l'existence du puruṣa ; personne, en effet, ne la conteste (*S. S.* I, 138). « La preuve de l'existence de l'ātman, c'est qu'il n'y a pas de preuve de sa non-existence » (*S. S.* VI, 1).

Il y a sans doute des gens qui réclameront des arguments plus positifs. Qu'à cela ne tienne. Le Sānkhya en a plusieurs, à leur choix. Voici, par exemple, la preuve indirecte : « Il faut bien qu'il y ait un principe spirituel ; sans cela, le monde serait aveugle » (Vijñ., p. 62). La preuve de fait : « L'existence de l'âme est établie par l'idée : « je connais » (id., p. 148). La preuve finale : « L'existence du composé suppose l'existence de quelque chose de simple. La prakṛti est composée, donc il y a quelque chose de simple, en vue de quoi elle déploie ses combinaisons. Cet être simple, dont l'existence est ainsi postulée, nous l'appelons puruṣa » (voir *S. S.* I, 66 ; Vijñ., p. 35).

Sinon qu'ils sont l'un et l'autre des substances, la prakṛti et le puruṣa présentent des caractères diamétralement opposés.

Le puruṣa est éternellement immuable ; il a la stabilité d'un pic *(kuṭastha)*[1]. « La preuve de l'immutabilité de l'âme, c'est qu'elle connaît en tout temps les objets qui lui sont présentés par l'organe interne ; si elle était susceptible de changement, il lui arriverait de changer dans le sens de

1. Littéralement : qui se tient sur un pic, sur une base immuable.

la cécité, et alors l'organe interne pourrait être affecté sans que l'âme en eût connaissance » (Vijñ., p. 147).

Etant immuable, le puruṣa est inactif : « Si le puruṣa était agissant, le salut serait impossible ; car ce qui produit le mérite ou le démérite [1], c'est précisément l'idée que je (= puruṣa) suis acteur » (Vijñ., p. 73 ; p. 65).

Immuable et inactif, il ne peut être une cause (*S. S.* VI, 33 ; Anir. 40) ; il est improductif [2].

Il est naturellement libre (*S. S.* I, 162), et naturellement affranchi (Anir., p. 87). Puisque l'âtman n'est pas agissant, il s'ensuit que ni la force occulte [3], ni la joie n'existent pour lui (Vijñ., p. 65).

Il est sans qualités *(aguṇa)*. Car les qualités sont des accidents ou des affections ; s'il avait des qualités, il ne serait point immuable (*S. S.* I, 146 ; Vijñ., p. 64).

Il est simple. S'il était composé, il faudrait qu'il y eût une substance simple en vue de laquelle il fût composé, et nous aurions ainsi une chaîne sans fin. Composée, d'ailleurs, l'âme ne serait pas immuable (Vijñ., p. 39).

Le puruṣa est multiple. Il n'y a pas, comme prétendent les Védantins, *une* âme, mais un nombre infini d'âmes. En effet, s'il n'y avait qu'une âme, on ne comprendrait pas l'inégale répartition de la naissance, de la mort, de toutes les contingences de la vie. En outre, tout ce qui concerne une âme, devrait en même temps concerner toutes les âmes : tous les hommes ressentiraient les souffrances de tous les hommes. Et puisque l'essence de l'âme, c'est de connaître, si l'âme était une, elle devrait connaître tout à la fois et partout [4]. Chacun sait qu'il n'en est pas ainsi. Il faut donc

1. Le salut consiste dans l'abolition définitive du mérite et du démérite.

2. Il est vrai que c'est dans son intérêt que la prakṛti se déploie ; ce qu'on nie du puruṣa, c'est qu'il soit la cause matérielle de quoi que ce soit.

3. *adṛṣṭa*, un autre nom du *karman*.

4. « La répartition de la naissance, de la mort, des organes, est incompatible avec l'idée qu'une même âme se trouve dans tous les corps. Car si une âme naissait, toutes les âmes naîtraient ; si l'une d'elles mourait, toutes mourraient ; et si l'une était frappée de cécité, toutes deviendraient aveugles » (Vac. ad *Kār.* 18).

qu'il y ait un facteur qui opère la distribution des joies et des douleurs (Vijñ., p. 12; cf. *Kār*. 18; *S. S.* I, 149).

On objecte que ces différences de naissance et de mort touchent en définitive les seuls *upādhi*, les déterminants, de même que le bris d'un pot affecte seulement le récipient, et nullement l'espace qui y est contenu. Cela se peut; mais même s'il en est ainsi, une âme qui serait unique se trouverait ici liée, ailleurs affranchie; elle aurait par conséquent des attributs contradictoires. On ne peut échapper à ces difficultés qu'en admettant l'existence d'un nombre infini d'âmes autonomes, de monades éternellement distinctes.

La pluralité des âmes n'empêche pas les textes de parler toujours *du* puruṣa, au singulier. Faut-il voir là une inconséquence? ou bien un souvenir de l'ancienne tradition brahmanique qui faisait de Puruṣa l'âme universelle, et par conséquent ne pouvait le concevoir qu'au singulier? Le Sankhya est un système trop bien agencé d'une part, trop indépendant de l'autre, pour qu'on puisse admettre l'une ou l'autre de ces hypothèses. Si puruṣa est toujours au singulier, c'est qu'on a voulu marquer qu'*en soi* il est en dehors de toute individualisation, les individus étant constitués exclusivement par des facteurs dérivés de Prakṛti. Le pluriel eût semblé désigner des quantités discontinues. On a donc dit le puruṣa, à peu près comme nous disons l'argent, l'orge, etc.[1].

Les âmes sont toutes semblables entre elles; leur identité est la conséquence nécessaire de leur simplicité. Etant sans qualités, sans attributs, il n'est rien qui puisse les différencier les unes des autres. Quand le Sānkhya voudra concilier ses doctrines avec les enseignements des Upaniṣad, il interprétera de cette maniere l'*advaita* des Écritures : les

1. Vijñānabhikṣu, qui est en réalité un Védantin, a fait un bloc de l'ensemble des âmes affranchies. Il donne à leur totalité, non pas le nom de puruṣa, mais celui de Brahman (p. 143).

âmes sont unes, parce qu'elles sont toutes de même essence [1].

N'étant pas individualisées, les âmes sont partout présentes. Comment on peut concilier ce caractère avec leur pluralité, c'est ce que Śankara demande aux docteurs du Sānkhya (*Ved-S.*, p. 699). Ils ont pu répondre que, pour substantielles qu'elles fussent, elles ne sont pas matérielles, et que, par conséquent, l'impénétrabilité de la matière ne les concerne point : « Si l'âme était étendue, elle serait formée de parties, et, par conséquent, elle serait périssable ; si elle était un atome, on ne pourrait s'expliquer que la perception se fasse dans tout le corps » (Vijñ., p. 23), — « Entre les âmes, il y a à la fois non-différence, puisqu'elles ne sont pas distinctes au point de vue de l'espace, et différence, puisqu'elles sont les unes pour les autres dans un rapport de réciproque non-existence » (Vijñ., p. 68). Les âmes ne sont pas seulement en dehors de l'espace ; elles sont aussi en dehors du temps et de la causalité ; temps, espace et cause sont tous trois du domaine de la prakṛti.

Le puruṣa est lumière ; il est esprit. Ce ne sont point là des *qualités* d'une substance dénuée, comme nous avons vu, de toute qualité. La lumière, l'esprit constitue l'être même de cette substance. L'esprit n'est pas de l'âme, il est l'âme [2]. Lumière, le puruṣa n'a pas besoin d'autre chose que de lui-même pour « éclairer » ; pensée pure, il n'a pas besoin de l'existence d'un objet pour « penser ». Si, pour penser, il lui fallait un objet, et par conséquent, ainsi que nous verrons, l'intermédiaire de l'organe interne, il ne serait pas « connaisseur » en état de sommeil sans rêve, c'est-à-dire à un moment où la psyché est abolie. Or, la preuve qu'alors aussi la lumière « éclaire », c'est qu'au réveil on se dit : « J'ai

1. Leur unité est une homéousie *(samanyatra)*, et non une homousie *(ātmaikyatra)*, comme on disait au temps des polémiques soulevées par l'arianisme.

2. Immuable, partout présente et pensée pure *(cin-matra)*, c'est la description du puruṣa dans Vijñanabhikṣu (p. 106) ; la « triple » est au contraire « dépourvue de conscience » *(acetana)* (*S. S.* I, 126).

bien dormi » (Anir., ad *S. S.* I, 148). On ne s'étonnera pas que cette lumière soit invisible, puisque ne sont visibles que prakṛti et ses dérivés. Du moins se révèle-t-elle par son reflet, comme le soleil, quand une maison lui fait écran, est visible par l'éclairement des objets. Ce reflet, qui vient indirectement attester la présence du puruṣa, c'est la manifestation dans l'univers d'un principe spirituel et conscient.

§ 3. — *Les relations de la prakṛti et du puruṣa.*

A. La théorie du lien

Les deux principes fondamentaux, l'Être et le Devenir, le Conscient et l'Inconscient, tous deux infinis, ne sont pas simplement juxtaposés; ils ne demeurent pas étrangers l'un à l'autre. Il s'établit entre eux un lien, *bandha* ou *sambandha*. Ce lien, c'est la vie : il explique la création, la connaissance et le salut.

Le voisinage immédiat du puruṣa produit en effet, dans la prakṛti, un ébranlement *(kṣobha)*, et détermine ainsi d'une manière indirecte l'évolution dont nous avons passé en revue les grandes phases. Cette évolution, en individualisant la prakṛti, provoque la formation d'un corps subtil, en relation avec chaque puruṣa. C'est par l'intermédiaire, et en quelque sorte sur le terrain de l'organe interne, que se noue le lien du puruṣa et de la prakṛti.

L'effet immédiat du lien, c'est la formation d'individus vivants, de *jiva*. Le *jiva* est l'âme empirique ; par opposition au puruṣa, l'âme en soi, il est le moi inférieur (Anir., p. 88, sq.). Lui, nous le percevons directement dans l'existence phénoménale que nous menons ; il est « l'âme caractérisée par l'organe interne » (Vijñ., p. 48), ou l'âme différenciée (*viśiṣṭa*, S. S. VI, 63).

Le jiva a pour support, pour *upādhi*, tout l'agrégat des vingt-trois principes évolués de la prakṛti. Il naît, il meurt,

il renaît, en tant qu'associé à cet organisme physique et psychique auquel sa destinée est liée (Vijñ., p. 67). En chacune de ses existences, il fait des expériences qui se cristallisent dans l'organe interne, sous forme de résidus, et ces empreintes déterminent la forme nouvelle en laquelle le corps subtil se créera dans l'existence subséquente un corps grossier, né de père et de mère.

Mais ces principes évolués et ces empreintes ne fournissent que le substratum et le dessin de la vie individuelle. Le principe même de la vie, cette force d'une nature si spéciale, se dégage grâce au puruṣa. La présence de l'âme est la condition primordiale de la conscience et de la vie. « L'embryon pourrirait dans le sein maternel s'il n'était déjà à ce moment sous la domination de l'âme » (*S. S.* VI, 60). Dénués de toute spiritualité, les dérivés de la prakṛti constituent le règne de la mort et d'autres phénomènes qui lui ressemblent (Vijñ., p. 93 ; cf. *S. S.* III, 21 et Anir.). Le voisinage de puruṣa, c'est là ce qui différencie les êtres vivants des choses inanimées.

Le *bandha* n'a pas eu de commencement. « Même si le rapport de possesseur et de possédé, où sont entre eux le puruṣa et la prakṛti, est un effet de l'activité, ce rapport n'en est pas moins sans commencement, de même que celui de la semence et du rejeton » (*S. S.* VI, 67).

Le lien n'est point inhérent à l'âme. Il est pour elle ce que la chaleur est pour l'eau qu'on a mise en contact avec le feu : « Eternelle, naturellement pure, connaissante et libre, l'âme n'est liée que si elle est liée à la prakṛti » (*S. S.* I, 19). Le lien est pour l'âme un *upādhi*, donc quelque chose d'adventice [1]. C'est pour cela qu'elle peut en être affranchie. En effet, ce qui est essentiel à un être dure aussi longtemps que cet être ; on ne peut pas délivrer le feu de sa chaleur (Vijñ., p. 9).

Le lien du puruṣa et de la prakṛti n'est point irréel. Pour

1. *aupādhiko bandhaḥ*, Vijñ. p. 13.

l'eau chaude, la chaleur est un upādhi réel. Il en est de même du bandha, quoi que disent les adeptes du monisme védantique. Et encore ceux-ci ne montrent-ils pas qu'ils le considèrent en fait comme réel, puisqu'ils prescrivent, pour le faire cesser, des pratiques fort difficiles, telles que la concentration de la pensée (Vijñ., p. 15)? Il n'est donc point un produit de l'*avidyā,* de la nescience, au sens du moins que lui donnent les Védantins, pour lesquels l'avidyā est illusoire. L'expérience prouve qu'on ne peut lier quelqu'un avec une corde qu'on a vue en rêve (Vijñ., p. 15).

Telle est donc la solution proposée par le Sānkhya pour le grave problème de l'existence individuelle. Ce lien, qui constitue la vie empirique, est réel, mais il n'est pas inhérent. Réel, il faut s'en délivrer; non-inhérent, on peut s'en délivrer.

On dira sans doute : Il importe peu que le bandha soit inhérent ou non à l'âme; s'il suffit que le puruṣa soit proche de la prakṛti pour nouer le lien et déterminer au sein de la prakṛti la création d'un organisme qui, associé à ce même puruṣa, produira un individu vivant, jamais on n'aura la garantie que le puruṣa ne retombera pas une fois ou l'autre sous le joug du bandha, et sa libération ne peut, en conséquence, passer pour définitive. Les deux substances ne sont-elles pas, en effet, partout présentes, donc partout voisines ?

Erreur, répondent les docteurs du Sānkhya. Pour qu'il en fût ainsi, il faudrait que le lien fût imposé du dehors au puruṣa; il faudrait que celui-ci fût une substance passive, subissant avec nécessité l'action d'agents qui lui sont extérieurs. Or, l'Être n'est pas plus souffrant qu'il n'est agissant, et son autonomie foncière demeure intacte dans le bandha. Celui-ci, en effet, a sa première origine dans le puruṣa et non dans la prakṛti. Dans l'état « naturel » des choses, le puruṣa ne se distingue pas du corps subtil qui lui est associé ; il s'imagine agir et souffrir, percevoir et décider, alors que c'est le corps subtil qui agit et qui souffre,

qui perçoit et décide. Ce « non discernement », *aviveka*, voilà la cause profonde de l'enchaînement du puruṣa à la prakṛti. Tant qu'il dure, le lien n'est pas rompu, mais c'est du puruṣa que dépend sa rupture plus ou moins prochaine.

Fort bien, diront les adversaires ; nous admettons que le non-discernement a sa source dans l'âme même. Nous aimerions du moins savoir d'où vient cette erreur, et comment elle a pris naissance dans le puruṣa. A cette indiscrète question, le Sāṅkhya se dérobe ; il répond par une fin de non-recevoir : le non-discernement ne prend pas naissance dans l'âme, puisqu'il n'a pas commencé. « L'erronée identification du puruṣa avec la prakṛti, et l'empreinte qu'en chaque existence cette identification laisse dans l'organe interne, pour amener, dans une existence ultérieure, la production d'une semblable erreur, forment une chaîne qui est sans commencement, tout comme celle de la semence et du rejeton. Puisqu'elle est sans commencement, il n'y a pas lieu d'expliquer son origine » (Vijñ., p. 28). Il faut bien, en effet, que l'*aviveka* n'ait pas eu de commencement, puisque le lien, qui en est la conséquence, n'a lui-même pas commencé : « Si le non-discernement avait eu un commencement, il y aurait eu libération avant sa production, et lien après ; par conséquent, une âme affranchie eût été liée (ce qui est inadmissible). Et puisque, par le fait de la non-existence antérieure du non-discernement, l'affranchissement serait déjà réalisé[1], il serait bien inutile de faire aucun effort pour détruire ce non-discernement » (Anir., ad S. S. VI, 12)[2].

1. C'est une application du principe de la co-éternité de la cause et de l'effet.

2. On voit qu'en dernière analyse, la vraie cause de l'existence individuelle, dans le Sankhya comme dans le Védanta, est une erreur de l'âme. La différence entre les deux systèmes, c'est que le second ne peut admettre que l'erreur, étant en soi quelque chose de négatif, puisse avoir des effets positifs.

Le Sankhya n'aurait pas mérité son nom, s'il n'avait dénombré et étiqueté les diverses espèces d'erreurs. Il en reconnaît cinq : l'*avidyā*, qui confond

B. Les effets du « bandha » sur le puruṣa et sur la prakṛti

Le puruṣa et la prakṛti subissent l'un et l'autre les conséquences du rapport qui les enchaîne.

Pour le puruṣa, le lien comporte en première ligne une « imputation », *adhyāsa* (*S. S.* II, 5) : on lui attribue abusivement une activité et une passivité qui ne lui appartiennent pas, mais qui ne concernent, en réalité, que l'organe interne. « Comme un homme qui n'est pas un voleur, est soupçonné d'en être un, s'il est pris avec des voleurs, de même l'âme, tout inactive qu'elle est, est considérée comme active parce qu'elle est en relation avec les trois guṇa » (Gauḍ., ad *Kār.* 20). En effet, éclairées par le puruṣa, les modifications dont l'organe interne est le théâtre, deviennent conscientes ; un reflet en revient à l'âme qui, par sympathie, subit le contre-coup de toutes ces affections. Mais que l'organe interne soit à l'état de repos, et l'âme, débarrassée temporairement de ces reflets, recouvre son indépendance[1]. C'est le cas dans le sommeil profond et dans la méditation intense ; c'est le cas d'une manière définitive quand l'âme est délivrée : « De même que, par le voisinage d'une fleur d'hibiscus, le cristal paraît coloré et dépendant, et qu'il perd sa coloration et recouvre son indépendance, dès que la fleur est éloignée, de même l'âme est influencée par les affections de l'organe interne, jusqu'au moment où la libération la soustrait à cette influence » (Vijñ., p. 85).

A certains égards, le puruṣa tire avantage du lien où il est engagé. En effet, s'il n'est pas actif et jouisseur, du

ce qui est de l'âme, et ce qui n'en est pas ; l'*asmitā*, qui consiste à dire : « Je suis » ; le *raga*, le désir ; le *dveṣa*, la répulsion ; l'*abhiniveśa*, l'attachement à l'existence. Il appelle la 1re « obscurité », la 2e « stupeur », la 3e « grande stupeur », la 4e « ténèbres », la 5e « épaisses ténèbres ». Voir, par ex., *Kār.* 48, et Vijñ., p. 97, sq.

1. *svastho bhavati* (Vijñ., p. 84).

moins est-il un témoin *(sākṣin)* de tout ce qui se passe dans l'organe interne, et un témoin qui n'est nullement désintéressé : « Le puruṣa est le témoin des trois états de l'organe interne, la veille, le rêve et le sommeil profond pendant lequel on conserve encore la conscience du sentiment d'aise qu'on éprouve. Si les affections de l'organe interne sont abolies, ce qui peut arriver dans le sommeil profond, et ce qui arrive en tout cas dans la mort [1], dans la contemplation intense et dans l'état créé par le salut, l'âme n'est plus témoin. Car, pour l'âme, être témoin, cela veut dire éclairer les affections de l'organe interne de manière qu'elles se reflètent en elle » (Vijñ., p. 66) [2].

Sujet de toute connaissance, le puruṣa ne peut se connaître directement lui-même, car les notions de sujet et d'objet s'excluent. Mais, par réflexion dans ce pur miroir qui est l'organe interne, la connaissance devient possible (cf. Vijñ., p. 48) [3], et par là le discernement, condition du salut. Dans ces conditions, on sera peut-être tenté de donner raison à M. Garbe, quand il dit [4] que le non-discernement et le discernement étant l'un un état, l'autre une opération de la *buddhi*, c'est-à-dire de la « matière », c'est en dernière analyse la matière qui lie et qui délie le puruṣa. Il ne faut cependant pas oublier que le puruṣa est en soi libre, éternellement libre ; que tout le processus de bandha et d'affranchissement ne concerne directement que le jīva, c'est-à dire l'âme diversifiée par l'adjonction d'*upādhi ;* que le puruṣa n'en est, en somme, pas plus affecté qu'une source de

1. Entre deux existences successives.

2. Voir aussi *S. S.* I, 161.

3. « Si, pour prouver l'existence de l'esprit, on allègue la lumière de l'esprit, l'objection qui sera faite, c'est qu'une même chose ne saurait être objet et sujet. Car, pour qu'un objet soit éclairé (et arrive ainsi à la connaissance du sujet), il faut qu'il y ait connexion de l'objet à éclairer et d'une source de lumière. Or il serait inconcevable qu'une chose soit directement en union avec elle-même Mais par l'intermédiaire des affections de l'organe interne, l'esprit, sous la forme de reflet, peut entrer en union avec lui-même sous la forme de « reflétant » (Vijñ., p. 157).

4. *Sānkhya-Philosophie*, p. 288, sq.

pure lumière n'est modifiée en son essence par la suppression de verres diversement colorés sur lesquels ses rayons vont se réfléchir.

L'influence exercée par le « lien » sur la prakṛti se manifeste par des phénomènes qui sont les uns illusoires, les autres réels. Grâce au voisinage de la substance qui est esprit pur, l'activité de la prakṛti s'éclaire, et celle-ci, — ou du moins le corps subtil qui est évolué d'elle, — apparaît comme spirituelle; c'est qu'un reflet de conscience est tombé sur elle[1]. Cette spiritualité est le résultat d'une fausse attribution, tout comme l'activité imputée au puruṣa.

Ce qui est réel, au contraire, c'est la mise en jeu des forces qui sont encore latentes dans la prakṛti. Celle-ci est attirée par le puruṣa, comme le fer par l'aimant, et, sollicitée par cette attraction, elle se déploie, agit, devient multiple et s'individualise organiquement. « Les produits de la prakṛti sont multiples en vertu même de la distinction des âmes » (Anir., p. 67); en effet, à chaque âme correspondent un organe interne, des sens, un corps grossier.

Dans l'association formée par le puruṣa et la prakṛti, les deux membres ne sont point égaux. Ils sont tous deux éternels, il est vrai, et aucun d'eux n'est issu de l'autre. Mais la suprématie de l'Esprit est affirmée à maintes reprises[2], et son rapport avec la prakṛti est celui du possesseur avec l'objet possédé[3]. Comme, de ces deux termes, celui qui désigne le principe dominateur est masculin, et signifie originairement l'homme *(vir)*, il est assez naturel que le Sānkhya hindouisé du Mahābhārata et des Purāṇa l'ait opposé à la prakṛti, comme le principe mâle au principe femelle. Et

1. *Kār.* 20; *S. S.* I, 164, etc. Dans les cas de suspension temporaire du lien, c'est-à-dire dans le sommeil profond, dans l'extase, au moment d'une des dissolutions périodiques du monde, les fonctions de l'organe psychique n'arrivent plus à la conscience. Cf. Vijñ., p. 12.

2. Ainsi dans *S. S.* V, 114; 115; I, 142.

3. *Svāmin : sva ; S. S.* VI, 67 et ailleurs.

puisque l'un est la lumière, l'autre la substance active, mais inconsciente, il ne faut pas s'étonner que de bonne heure on ait assimilé le premier au savoir, le second au non-savoir des Upaniṣad et du Védanta[1].

§ 4. *La collaboration du puruṣa et de la prakṛti.*

L'association des deux substances primordiales est nécessaire pour que puisse se former le triple mécanisme de la création, de la connaissance et du salut. Féconde et bienfaisante, leur collaboration a suggéré aux penseurs du Sāṅkhya quelques-unes de ces comparaisons frappantes qui donnent un parfum de poésie à ce rationalisme ordinairement si sec et si pédant. Une des plus fameuses est celle qu'emploie la Kārikā (21), et que le commentateur Gauḍapāda développe en ces termes : « Abandonnés par leurs compagnons de route, qui ont été attaqués et dispersés par des brigands, un aveugle et un paralytique se rencontrent, et conviennent de répartir entre eux deux la marche et la vision. Le paralytique monte sur les épaules de l'aveugle, et c'est ainsi qu'ils peuvent continuer leur voyage. L'âme, comme le paralytique, voit mais ne peut se mouvoir; la prakṛti se meut, mais ne voit pas : elle ressemble à l'aveugle. Arrivés à destination, les deux voyageurs se séparent. De même, quand l'âme a été libérée, la prakṛti cesse d'agir, et l'association qui les réunissait est dissoute. » La Śvetāśvatara-Upaniṣad, qui a profondément subi l'influence du Sāṅkhya, assimile la prakṛti et le puruṣa à une chèvre et à un bouc; la chèvre est rouge, blanche et noire; elle met bas un grand nombre de petits, tricolores comme elle; parmi les boucs, les uns, pleins de désir, la fécondent; les autres passent indifférents[2].

Création, connaissance et salut, ce sont ces trois opérations accomplies par la prakṛti au service du puruṣa que nous avons maintenant à étudier. Elles sont étroitement solidai-

1. *Mbhr.* XII, 11119, etc.
2. *Śv.-Up.* 4, 5; la *Mahanārāyaṇa-Up.* a répété le même vers (10, 5).

res les unes des autres, car la création n'a d'autre but que de procurer à l'âme la connaissance, et celle-ci aboutit nécessairement au salut : « Quel que soit celui de ses maitres à qui la prakṛti ne s'est pas encore montrée, elle s'unit avec lui en la forme d'organe interne, dans le but de lui montrer sa manière de faire » (Vijñ., p. 24).

A. Le mécanisme cosmique.

Etant donné d'une part que le principe moteur se trouve exclusivement dans la substance non spirituelle, — d'autre part que le mouvement n'est pas aveugle, mais se fait en vue d'un but déterminé, comment expliquer le jeu de cet univers qui apparait à nos yeux, et comment expliquer aussi la création, c'est-à-dire la première mise en mouvement des activités qui se trouvent en puissance dans la prakṛti ?

α. *Le rôle de la prakṛti.*

Le Sāṅkhya ramène tout le déploiement du monde phénoménal à un mécanisme; la cause matérielle de l'univers est la prakṛti; le moteur en est la « force », la *śakti* qui est inhérente à la prakṛti, comme la chaleur est inhérente au feu. La prakṛti est naturellement active, et son activité, toute spontanée, peut être assimilée à la fermentation qui se produit dans le lait quand il se caille (*S. S.* III, 59; Vijñ., p. 103 ; ou bien encore, comme disent la Kārikā (57) et les Sāṅkhya-sutra (II, 36; 37 , l'activité de la prakṛti se développe d'elle-même, comme afflue le lait dans les mamelles de la vache qui nourrit un veau. Et pour marquer mieux encore combien la prakṛti est indépendante de tout agent externe[1], un sūtra (III, 60) enseigne qu'elle agit « comme le temps » : une saison s'en va, une autre vient . . . sans que cela dépende de quoi que ce soit que du temps lui-même[2].

1. C'est ce que Vijñanabhikṣu (p. 101) appelle le *Svâtantrya* de la prakṛti.
2. Certains passages d'Upaniṣad représentent le monde comme créé en

Quand un potier fabrique un pot, il se produit dans son organe interne une série de modifications enchaînées les unes aux autres : à l'entendement, *manas,* appartient l' « idéation » du pot; l'*ahaṁkāra* met en relation l'idée formée par le manas avec le moi du potier : « mon pot » : et c'est la *buddhi* qui « décide » la production de l'objet. Si l'organe interne conçoit, subjective et décide, c'est en vertu des impressions emmagasinées en lui, lesquelles résultent d'antérieures activités concevantes, subjectivantes et voulantes. Et ainsi de suite à l'infini. Les impressions, *vāsanā,* sont dans toute la série des créations d'une même personnalité l'élément,— toujours semblable, mais sans cesse enrichi ou modifié par le jeu même de la vie individuelle, — qui enchaîne nécessairement les uns aux autres les actes de cette personnalité. Or buddhi, ahaṁkāra et manas sont des substances-fonctions évoluées de la prakṛti, c'est-à-dire du principe qui a pour caractère la non-spiritualité et l'inconscience. L'intervention de l'organe interne n'empêche donc pas que l'opération créatrice ne soit toute mécanique. Dans tous les phénomènes, qu'ils soient cosmiques ou psychiques, il n'y a jamais qu'une modification de la prakṛti, et une modification dont la forme est déterminée par le résidu laissé dans l'organe interne, c'est-à-dire dans la prakṛti, par les modifications antérieures. La prakṛti est la cause matérielle de tout phénomène, et c'est dans le *karman,* l'acte, que réside la cause efficiente, ou, comme disent en général les docteurs du Sāṅkhya, c'est dans l'*adṛṣṭa,* la force invisible : « L'activité de la prakṛti se produit d'elle-même, en vertu de l'attraction exercée par les actes; elle est par conséquent sans commencement » (*S. S.* III, 62). Elle est sans commencement, car les *vāsanā* plus

vertu des énergies propres de la matière, et ne font intervenir aucun principe extérieur. Ainsi la *Chând.-Up.* 3, 9 expose qu'il y eut « au commencement le non-être; et le non-être fut l'être; l'être se développa *(samabhavat)*; un œuf naquit, s'ouvrit au bout d'un an; une des moitiés de la coquille était d'argent, ce fut la terre; l'autre était d'or, ce fut le ciel... Et puis, le soleil prit naissance. Et quand il naquit, il y eut jubilation. Tous les êtres et toutes les énergies *(kāmāḥ)* se manifestèrent.

anciennes expliquent intégralement les actes, et les impressions laissées par ces actes expliqueront à leur tour les actes ultérieurs. La vasana est à l'acte qu'elle détermine, ce que le subtil est au grossier, ce que la cause est au produit.

β. *Le rôle du puruṣa.*

Tout « invisible » que soit la force qui fait mûrir les actes, on ne peut pas dire que son opération soit bien mystérieuse; elle n'est pas autre chose que la manifestation nécessaire de l'empreinte laissée dans un substrat qui, pour être subtil, n'en est pas moins matériel. Ce qui est vraiment mystérieux, c'est le rôle que, dans le roulement de l'univers, le système attribue à la substance inactive, au puruṣa, qui est, comme nous avons vu, la cause téléologique du fonctionnement de la prakṛti et de ses dérivés. « Les organes entrent en activité en vertu de leur dépendance réciproque; seul le but de l'âme est la cause de leur fonctionnement » (*Kār*. 31). — « De Brahman jusqu'au brin d'herbe, la création se fait en vue de l'âme, et continue jusqu'à ce que l'âme se distingue (de la prakṛti) » (*S.S.* III, 47). Non seulement la substance active nous est donnée comme soumise au puruṣa; non seulement elle ressemble à un serviteur qui agit pour le compte d'autrui, et l'intérêt de son maître est l'unique mobile de son activité, mais encore c'est le voisinage du puruṣa qui détermine la direction dans laquelle la prakṛti se meut et se manifeste; de sorte que, tout en étant inactif, le puruṣa se trouve être le promoteur, le véritable auteur[1] de l'épanouissement du monde des noms et des formes.

Ce rôle, le puruṣa l'a rempli lors de la création primordiale; il le remplit encore dans toute la série des créations secondaires qui forment la vie de l'univers. Dans celles-ci, la présence du puruṣa agit sur la prakṛti de manière à la faire évoluer dans l'intérêt de sa délivrance finale ; il en a

1. Au sens du latin *auctor*.

été de même à l'origine des choses. Toute la différence, c'est qu'actuellement le puruṣa agit sur une substance déjà diversifiée, alors qu'au début même de l'évolution, il a causé par son voisinage même cet ébranlement *(kṣobha)* qui a mis fin à l'équilibre des guṇa, et transformé une substance jusqu'alors amorphe en un monde de plus en plus composite.

Toute cette théorie est une évidente déviation de la conception strictement mécanique que nous avons trouvée à la base de ce système rationaliste. Il est intéressant d'examiner comment les maîtres de cette école en sont venus à présenter le mécanisme cosmique comme produit par un ébranlement dont la cause est en dehors de la substance primordiale.

Ecartons tout d'abord l'idée que, mettant à l'origine des choses l'équilibre des guṇa, ils se sont trouvés dans la nécessité d'expliquer par une cause externe la rupture initiale de cet équilibre. C'est là une obligation qu'ils n'ont nullement sentie. Comme tous les Hindous, les philosophes de cette école ont partagé la vie de l'univers en une série de déploiements et de réabsorptions de la nature. Dans chaque période de dissolution, l'équilibre des guṇa se trouve temporairement rétabli. S'il y a ensuite création nouvelle, c'est à cause des impressions qui résultent du précédent épanouissement de l'univers, et qui, dans le *pralaya*, sont restées emmagasinées et virtuellement actives. L'hypothèse mécanique suffit donc à expliquer les alternances de manifestation et de subtilisation de l'univers. Mais s'il en est ainsi à chacune des créations périodiques du monde, les disciples de Kapila n'avaient plus qu'à invoquer l'enchaînement sans point initial des causes et des effets : la multiplicité phénoménale de l'univers existe parce qu'elle a toujours existé. En raisonnant de cette manière, non seulement ils n'avaient pas besoin de faire intervenir le puruṣa, mais encore ils écartaient de leur chemin une grave difficulté qu'un des commentateurs les plus récents des Sutra, Mahâdeva, a

fort bien sentie, et dont il n'a pu se débarrasser que par un tour d'escamotage. Après avoir dit que la création primordiale se produisit sans qu'il y ait eu un acte de volition, — et en effet la volition est du domaine de la *buddhi*, et la création première, ayant eu pour effet de créer le premier des dérivés, c'est-à-dire précisément la buddhi, n'a pu être précédée d'une volition, — Mahādeva est obligé d'ajouter qu'en conséquence cette première création s'est faite sans qu'il y ait eu de « dominateur réel » [1], et que c'est par métaphore qu'on peut parler d'une domination de l'âme au moment de la première évolution. Plutôt que de recourir à un expédient aussi misérable, n'eût-il pas mieux valu renoncer purement et simplement à la théorie qui faisait du puruṣa le véritable initiateur de la création?

Une explication plus plausible, ce serait que le Sānkhya a cru pouvoir passer par dessus les difficultés inextricables où l'enveloppait sa cosmogonie, lorsque, de rationaliste qu'il était dans le principe, il est devenu, comme d'autres philosophies de l'Inde, un moyen de libération, un remède contre la souffrance. Ce serait alors qu'il aurait introduit dans le système une notion de finalisme qui, en soi, était inconciliable avec la conception mécanique de l'univers. Ce qui nous oblige cependant à rejeter cette hypothèse, c'est que si vraiment il n'avait eu d'autre objet que d'étayer sa théorie du salut, il avait sous la main un expédient plus simple, qui ne pouvait que tenter cette école ennemie de toute complication inutile. Il lui suffisait, en effet, d'enseigner que, des deux substances également primordiales, également éternelles, l'une, la prakṛti, agit et se déploie spontanément, en vertu de sa force inhérente, de la même manière que si le puruṣa n'existait pas, — et que l'autre, témoin de cette activité, arrive à la perception de son absolue distinction par la connaissance même de la prakṛti et de ses œuvres.

Nous pouvons donc nous tenir pour certains que si le Sān-

1. *mukhyādhiṣṭhātṛ.*

khya a été téléologique, c'est qu'il avait pour cela des raisons positives. Il s'est refusé à ne voir dans l'évolution de la prakṛti que le jeu de forces aveugles. Mystère pour mystère, la théorie qui admet une action exercée par l'inactive substance sur la substance éternellement mouvante, lui a paru plus concevable que celle qui poserait deux principes coexistant partout et toujours en face l'un de l'autre, et restant éternellement étrangers. Le fait même de la connaissance prouve assez que le sujet qui connaît et l'objet connu sont en connexion l'un avec l'autre.

γ. *Création et dissolution de l'Univers.*

Bien qu'elle ait été faite dans l'intérêt de l'âme, la création initiale a été mauvaise; c'est à une maladie qu'on assimile l'ébranlement qui s'est produit dans la triple substance. Il y a, en effet, une remarquable analogie entre la manière dont s'accomplit l'évolution de la prakṛti et la théorie médicale en vertu de laquelle toutes les maladies proviennent d'une rupture d'équilibre entre les trois humeurs fondamentales[1]. Il faut croire, par conséquent, qu'il y a des maladies

1. La médecine hindoue est pleine de conceptions psychologiques ou cosmologiques empruntées au Sankhya; voir, par exemple, Jolly, *Medicin*, p. 45, sq. La théorie des trois guṇa, et celle des trois sucs fondamentaux (le vent, la bile, le mucus) ne sont évidemment pas indépendantes l'une de l'autre. Non seulement c'est de part et d'autre l'équilibre ou le déséquilibrement des substances ou des sucs qui expliquent, là les alternatives de reploiement et de déploiement de l'univers, ici la santé et la maladie; mais encore toutes les idiosyncrasies psychiques et physiques sont, pour les médecins, de nature pathologique et peuvent être ramenées à la prédominance de l'un ou l'autre des sucs. Les hommes peuvent être classés en venteux, bilieux et lymphatiques, tout comme les êtres sont *sāttvika*, *rājasa*, *tāmasa*, c'est-à-dire rattachés à la bonté, à la passion, aux ténèbres (cf. Jolly, *ib.*, p. 40, sq.). Enfin, de même que la prakṛti, c'est par une sorte de fermentation que les trois sucs fondamentaux entrent en activité pour produire les différences de tempéraments et les maladies; cf. Jolly, *ib.*, p. 47.

Il est évident que le nom donné aux trois sucs, c'est-à-dire *doṣa*, littéralement « le défaut », est en relation avec le mot *guṇa*, pris au sens de qualité; il n'est guère moins évident que ce sont les sucs qui ont été nommés d'après les éléments constitutifs des choses, et non pas l'inverse.

salutaires, et que la création en est une. Sans cette souffrance qui, sous forme de reflet, résulte pour le puruṣa de son association avec l'organe interne, les âmes ne parviendraient pas à la connaissance de leur distinction, et resteraient éternellement engagées dans les liens de la vie individualisée. Il en est donc de la création comme de ces fièvres qui ont pour effet l'élimination des principes nocifs. Qu'il y ait guérison, il n'y a plus de lien, plus d'influence exercée par le puruṣa sur la prakṛti : la prakṛti reprend son équilibre, ce qui est pour elle une manière de dissolution[1].

Une fois la machine mise en mouvement, tout pourrait à la rigueur se dérouler par le seul effet des actes antérieurs. La création universelle n'est, ou il ne s'en faut guère, que la somme des créations particulières : « La création, prise dans sa totalité, est effectuée par l'ensemble des actes accomplis par les âmes empiriques » (Vijñ., p. 90). Il en résulte que l'univers entier s'explique par le jeu de l'organe interne[2], par l'action des *vasanā* et des désirs que font naître les impressions emmagasinées. Ou plutôt, il s'expliquerait de cette manière, si, comme nous venons de le voir, la présence du puruṣa n'était pas aussi un facteur dont il faut tenir compte : telle la déclinaison des atomes dans le déterminisme épicurien.

On distingue, en général, neuf moments dans l'évolution de la prakṛti[3]. En outre, la vie universelle est comme ponctuée de périodes d'évolution suivies de périodes d'involution, de périodes dans lesquelles les puissances actives sont éveil-

1. Vijñānabhikṣu a une façon très simple de résoudre le problème : « Si la prakṛti, qui agit comme un serviteur de puruṣa, se trouve agir pour la souffrance de son maître, c'est qu'elle est un mauvais serviteur » (p. 103).

2. Et tout spécialement de l'*ahaṁkāra ;* en effet c'est l'ahaṁkāra qui est cause de toute création et de toute destruction de l'univers, parce que le désir est son attribut (*dharma*), et que le désir est la cause efficiente de toute création ; voir Vijñ., p. 76, et ce qu'il dit à propos des sūtra, VI, 64 ; 66.

3. Voir, par exemple, *Mbhr.* XII, 11558-11564 ; on trouvera *Mbhr.* XII, 11237-11242, une cosmogonie quelque peu différente.

lées, et d'autres où elles sont endormies. A chaque destruction de l'univers, l'organe interne est dissous, comme tous les autres produits de la prakṛti, mais le puruṣa s'en reconstitue un nouveau au moment de la création subséquente, en vertu de l'influence occulte de son karman. On demandera où se trouvent, au moment de la dissolution du monde, le mérite et le démérite, puisqu'il n'y a pas d'organe interne. Voici la réponse : « Pas plus que l'éther, l'organe interne ne périt alors d'une manière absolue. Car l'organe interne existe de deux manières, comme produit et comme cause. Le mérite, le démérite, les empreintes subsistent dans l'organe interne pendant qu'il subsiste lui-même en la forme de cause [1] » (Vijñ., p. 121).

Les abondants détails avec lesquels les écrivains de l'école exposent la cosmologie, n'intéressent qu'indirectement l'histoire des idées hindoues. On me permettra par conséquent de ne pas m'y arrêter.

δ. *L'athéisme du Sāṅkhya.*

L'opposition radicale que le Sāṅkhya met entre la substance inactive mais spirituelle, et la substance active mais inconsciente, a eu pour conséquence inévitable une conception athée de l'univers. Rien de commun entre la prakṛti et le puruṣa. Donc, pas de Dieu. Dieu en effet ne saurait être que le principe supérieur où le monde et le moi trouvent leur unité, leur harmonie.

Le Sāṅkhya est athée. Il l'est en ce sens qu'il nie l'existence d'un Dieu suprême, créateur et régulateur du monde et de la vie. Il la nie, parce que n'ayant trouvé Dieu ni dans le moi, ni dans le monde, ne l'ayant par conséquent trouvé nulle part, il s'est passé de cette hypothèse.

1. C'est-à-dire à l'état subtil, si l'on peut parler d'un état subtil de ce qui fait déjà partie du corps subtil.

Dans le principe, l'athéisme du Sānkhya fut certainement un fait, plutôt qu'une thèse qu'on se crût obligé de démontrer. La question : Y a-t-il un Dieu ? ne s'était pas encore imposée à la pensée cherchant à expliquer rationnellement l'énigme de l'univers ou de la vie humaine. Comme on sait, elle ne se posait pas non plus pour les philosophes grecs antésocratiques ; elle n'existait même pas pour Platon au début de sa carrière, et il est bien probable que c'est par Platon que la notion de Dieu a été mise au centre de la recherche philosophique.

Le Sānkhya aurait sans doute continué à ignorer ce problème, s'il ne s'était trouvé en contact avec d'autres systèmes qui ont fait une place, et une large place, au concept d'un Dieu personnel et tout-puissant. Le conflit a dû être d'autant plus inévitable qu'au nombre des philosophies théistes se trouvait précisément le Yoga, qui a tant de points communs avec le Sānkhya. Or quand on est d'accord sur presque tous les problèmes, on est d'autant plus amené à discuter le point sur lequel on diffère. Il a bien fallu que le Sānkhya s'expliquât sur la question *Īśvara*, et dît pourquoi il niait l'existence d'un Dieu créateur, alors que le Yoga faisait de cette notion un des pivots de son enseignement.

Obligés de justifier leur athéisme, les docteurs du Sānkhya déclarent que l'existence de Dieu n'est pas prouvée (*S. S.* I. 92) ; — qu'il est impossible de la démontrer (*ib.* V, 10 ; 11)[1] ; que, Dieu existât-il, on ne voit pas à quoi il servirait, puisqu'il ne pourrait être qu'une âme affranchie ou une âme asservie, et que, dans les deux cas, il serait hors d'état d'appeler quelqu'un à la vie (*ib.* I, 94) ; — que s'il était un *jiva*, il aurait des *upādhi*, et serait ainsi en relation avec la prakṛti ; mais, alors, il ne serait pas omniprésent et l'on serait obligé d'admettre un grand nombre

1. Dieu, en effet, échappe aux deux moyens de preuve, la perception et l'induction. La perception, cela va de soi ; mais l'induction elle-même n'est possible que si elle est basée sur une perception : *nihil est in intellectu quod non fuerit prius in sensu.*

d'*Īśvara* (Anir., ad *S. S.* VI. 64) ; — que lui attribuer la création, ce serait lui imputer cruauté ou injustice ; cruauté puisqu'il crée la souffrance ; injustice, à cause de l'inégale répartition des souffrances et des joies ; et ce ne serait point le soustraire à ce double reproche que de dire que, dans ses dispensations, il tient compte des individus, puisque ces œuvres mêmes, c'est encore lui qui les aurait dirigées et qui en serait responsable (Vijñ., p. 162 ; Vāc., ad *Kār.* 57). Et si Dieu était un créateur autonome, il créerait sans qu'il y eût mérite ou démérite. — « Mais, disent les théistes, il crée avec la collaboration du mérite. » — En ce cas, répondent les Sānkhya, à quoi bon un Dieu ? Les actes peuvent agir tout seuls. — « Une collaboration ne supprime pas l'activité de l'agent principal. » — Dans le cas de Dieu, une collaboration supprime l'autonomie de Dieu (Anir., p. 180).

Pas plus que le bouddhisme, le Sānkhya ne nie l'existence de dieux individuels, c'est-à-dire d'êtres qui, grâce à leurs mérites exceptionnels, se sont élevés à une forme d'existence supérieure à celle de l'humanité. Ces individualités divines, caractérisées par l'abondance du *sattva,* tandis que le *rajas* domine chez les hommes, sont plus heureux, — « tous leurs désirs, en effet, sont réalisés », — et jouissent d'une vie plus longue. On les présente même comme pouvant tout ce qu'ils veulent (Vāc., ad *Kār.*, 45). Mais, semblables en ceci aux simples humains, ils demeurent engagés dans la circulation universelle ; et quand leur capital de mérite et de démérite est épuisé, il leur faut redescendre les degrés de l'échelle des êtres. Or, un bonheur entaché de caducité n'est plus qu'une souffrance.

Avec le temps, et sous l'influence croissante des idées qui règnent dans l'hindouisme, le Sānkhya se fera, lui aussi, une théogonie. Il n'aura pour cela qu'à identifier tel ou tel des produits évolués de la prakṛti avec les divinités du brahmanisme officiel. Ainsi, le *mahat,* qui a pour caractère la prédominance du sattva, et pour qualité la bienveillance, est appelé Viṣṇu ; l'*ahaṁkāra,* en tant que créateur, est

Brahman; en tant que destructeur, Śiva (Vijñ., ad *S. S.* VI, 66). Ailleurs, on donne le nom de Hiraṇyagarbha à la *buddhi* hypostasiée, et de Prajāpati à l'*ahaṁkāra* (*Mbhr.* XII, 11231 ; 11234). L'athéisme radical d'Aniruddha ne l'empêche pas, à l'occasion, de donner à l' « ātman suprême », opposé au jīva, les épithètes de *Bhagavat* (auguste), de *Maheśvara* (grand souverain), de *sarvajña* (omniscient), c'est-à-dire les titres qu'on donne ailleurs aux dieux personnels, et qui sonnent ici d'autant plus étrangement que le *paramātman* d'Aniruddha n'est pas autre chose que le puruṣa.

B. Le mécanisme de la connaissance

Le lien du puruṣa et de la prakṛti rend la connaissance possible. Pour qu'il y ait perception, il faut que l'organe interne prenne la forme de l'objet à connaître : « Saisir », c'est prendre en soi une copie, *pratibimba*, des objets avec lesquels l'organe interne entre en contact par l'intermédiaire des sens (*S. S.* I, 89; Vijñ., p. 43 ; p. 140). Toute perception est donc une modification du *manas* : « Comme un même homme devient divers suivant les personnes avec lesquelles il est en contact ; qu'il est aimant, s'il se trouve avec la femme qu'il aime ; indifférent, s'il est avec une indifférente ; autrement encore, avec une autre, — de même l'entendement, suivant le sens avec lequel il entre en rapport, se caractérise tantôt par la vue, tantôt par une autre fonction, et se revêt ainsi de formes diverses » (Vijñ., p. 81).

Ce processus, strictement mécanique, comprend plusieurs moments. En vertu de l'accord qui existe entre le corps subtil du sujet connaissant, et les éléments subtils de l'objet connu, dès que le manas entre en communication avec un objet, il se modifie sympathiquement. Si cette modification, dont l'organe interne est le théâtre, arrive à la conscience *(bhāsate)*, c'est que grâce au voisinage du puruṣa,

elle se trouve éclairée. Eclairée, elle se communique à l'âme sous forme de reflet. Atteinte par ce reflet, l'âme connaît (Vijñ., p. 48).

A proprement parler, c'est l'âme qui voit et qui perçoit[1]. L'organe interne est un intermédiaire inconscient *(jaḍa)*, et son rôle se borne à présenter les objets à l'âme, comme un miroir présente les visages qui s'y réfléchissent (Vijñ., p. 140). Mais c'est un intermédiaire nécessaire. Car, « en l'absence de sens corporels, il ne peut se former aucune sorte de connaissance »[2]. Aussi, pour peu que le puruṣa se trouve soustrait à l'influence des modifications qui affectent l'organe interne, il ne voit plus rien, « parce qu'il n'est plus rien qu'il puisse contempler. L'œil ne peut voir que ce qui est coloré ; de même, seules les affections de l'âme peuvent être vues par l'âme, et pas autre chose. En état de concentration intense, de sommeil profond, de délivrance, il n'y a plus de modification de l'organe interne, et l'âme recouvre son intégrité » (Vijñ., p. 143 ; cf. p. 84).

L'organe interne sert aussi à isoler les perceptions. S'il n'était pas associé à un upādhi qui ne peut percevoir que les objets avec lesquels il entre en communication par l'entremise des sens, le puruṣa, partout présent, percevrait à la fois tout ce qui est perceptible dans l'univers. Mais grâce à l'ahaṁkāra, les sensations sont individualisées, c'est-à-dire ne concernent jamais qu'un ou plusieurs individus déterminés[3].

La collaboration de l'âme ne se borne pas à rendre conscientes les sensations au fur et à mesure qu'elles se produisent. C'est à l'âme aussi qu'est due l'unité, la continuité indéfinie de la connaissance[4]. Comme la lumière imprime une image

1. « C'est l'âme qui, par son voisinage, appelle à l'existence les fonctions de la vue et des autres sens, tout comme l'aimant, par son seul voisinage, met le fer en mouvement » (Vijñ., ad *S. S.* II, 29).

2. Śankara, citant un auteur Sāṅkhya, p. 93 (ad *Ved. S.* I, 1, 4).

3. Voir Vijñ., p. 43 ; p. 159.

4. « L'âme a pour forme une connaissance continue et une » (*nitya-eka-jñāna-rūpa ātmā*), Vijñ., p. 66.

sur un miroir, le puruṣa fixe dans l'organe interne, et plus spécialement dans la *buddhi*, les sensations qu'il élève à la conscience[1]. Ces « empreintes » jouent un rôle considérable dans l'existence des êtres vivants; en s'additionnant et en se fortifiant, elles deviennent des *saṁskāra*, c'est-à-dire des prédispositions physiques, intellectuelles, morales, qui détermineront le cours subséquent de l'existence, et qui sont comme une force emmagasinée dont la détente se produira inévitablement, sinon dans l'existence présente, du moins dans une vie ultérieure[2]. Un de ces saṁskāra, celui dont l'action est la plus apparente, c'est la mémoire[3] qui est le trésor des impressions laissées par le jeu de nos sens dans leurs relations avec le monde des éléments grossiers[4].

Cette théorie de la connaissance a l'avantage de fournir une base solide au réalisme. Les opérations de la sensation, de la perception, du souvenir, se produisent automatiquement. L'appareil récepteur est en quelque sorte le prolongement de l'objet expéditeur; tous deux sont intimement unis par la présence de part et d'autre des mêmes éléments subtils : *similia similibus cognoscuntur*. Aucune chance d'erreur, par conséquent. Et l'induction elle-même, partant de l'observation des « signes caractéristiques »[5], c'est-à-dire des empreintes laissées par les sensations antérieures, procède avec une sûreté qui ne laisse rien à désirer. Quant aux prédispositions, elles n'agissent pas avec moins de nécessité.

1. *S. S.* II, 42; Vijñ., p. 86.

2. Pendant que les dispositions sont encore en puissance, il dépend de nous d'agir sur elles; nous pouvons les modifier, les renforcer ou les neutraliser. Mais dès qu'elles produisent leurs effets, elles nous échappent absolument; nous ne pouvons rien sur ce qui se réalise déjà.

3. « La mémoire est la connaissance qui naît des *saṁskāra* » (Vijñ., p. 84).

4. Les éléments subtils, en effet, ne peuvent être perçus que par les yogins. Seuls, par conséquent, les yogins ont des empreintes de sensations subtiles; c'est pour cela sans doute que seuls ils ont le souvenir de leurs anciennes existences.

5. Ces « caractères » sur lesquels une induction peut être fondée, sont les *linga* d'un objet; ils sont par conséquent pour cet objet ce que l'état subtil est à l'état grossier, ce que le *saṁskāra* est à la réalisation.

Elles peuvent rester endormies un temps plus ou moins long ; mais leur virulence se manifeste toujours au moment voulu, alors que se réaliseront les conditions de leur éveil. C'est ce que veut dire Aniruddha quand, à propos du sūtra V, 1, il enseigne que « la perception, l'induction et le témoignage autorisé procurent la vérité *par leur force propre,* et qu'il n'y a pas lieu d'admettre un facteur *(guṇa)* supplémentaire » (p. 205).

Le puruṣa n'intervient que par son pouvoir éclairant. Mais cela suffit à donner au réalisme du Sāṅkhya une physionomie à part. Comme le sensualisme, il déclare que rien n'est dans notre intellect qui ne nous ait été fourni par les sens ; il pose la conformité de l'intelligence et des phénomènes, et enseigne que la nature de l'homme est disposée de telle façon que, par l'exercice de ses organes, l'intellect reproduit la réalité sans déformation. Mais en même temps, il réserve la collaboration du moi qui seule, d'après lui, explique le fait de conscience, ce phénomène qui résulte nécessairement de la coexistence d'une source de lumière et d'un objet éclairé. Rappelons enfin, pour achever la caractéristique de ce « système rationaliste », que les sens et l'organe interne ne sont que des instruments ; qu'ils ne travaillent donc pas pour eux, ni pour la substance dont ils relèvent, mais pour le puruṣa exclusivement. La connaissance, produit de la lumière projetée par l'âme, a pour but le salut de l'âme[1].

C. Le mécanisme moral.

a. Le pessimisme du Sāṅkhya.

Le problème du mal se pose pour le monisme dans des conditions particulièrement embarrassantes. Il n'a, semble-t-il, que deux manières de le résoudre, toutes deux assez

1. *S. S.* II, 46 ; Aniruddha, ad locum.

peu satisfaisantes, parce qu'elles laissent de côté d'importantes données, et qu'elles ont l'air d'être les arrêts d'une volonté souveraine, plutôt que des sentences soigneusement motivées. Ou bien, en effet, les monistes affirment le mal, et alors seul le mal existe ; Dieu, l'univers et l'homme sont également mauvais. Telle est la solution du pessimisme philosophique, Ou bien ils le nient : le mal est illusoire, c'est un produit de l'ignorance ; que la connaissance soit, et ce fantôme s'évanouit. C'est le point de vue du Védanta.

Le dualisme, au contraire, facilite grandement la résolution de ce problème obsédant. Qu'on oppose, comme le mazdéisme et le manichéisme, le bien et le mal hypostasiés en deux entités ennemies, — ou, comme le paulinisme, la chair et l'esprit, — ou, comme le Sāṅkhya, l'être et le devenir, — le mal physique et le mal moral prennent d'eux-mêmes place dans l'un des termes de l'antithèse, et l'autre se dresse dans sa splendeur immaculée, loin des atteintes de la souffrance et du péché.

Dualiste, le Sāṅkhya peut affirmer la réalité de la souffrance ; il se plaît à signaler la contradiction où se mettent les adeptes du Védanta, qui, niant le mal et prescrivant le salut, enseignent aux hommes une méthode pénible pour se débarrasser de ce qui n'est pas. Mais si le mal existe, il n'existe que dans et pour la prakṛti. Car le mal consiste dans l'incertitude et dans l'impermanence des choses de l'existence empirique. Celles-ci sont mauvaises, parce qu'elles deviennent et passent. « La cause matérielle de la souffrance, c'est la modification de l'organe interne » (Vijñ., p. 13). Des trois *guṇa* constitutifs de la substance changeante, l'un, le *tamas*, est la source directe ; l'autre, le *rajas*, la source indirecte de la douleur. Comme le dit l'auteur de la Candrikā, un commentaire moderne de la Kārikā, « la création est en soi *(svataḥ)* souffrance »[1].

La souffrance peut avoir une triple origine : elle nous vient

1. P. 48 de l'édition de Bombay.

ou de nous-mêmes, ou des êtres, ou des dieux. Celle qui nous vient de nous-mêmes est ou corporelle, — c'est celle qui résulte de la rupture d'équilibre des trois humeurs, — ou interne : ce sont les troubles moraux, comme l'amour et la colère, le désir et la folie, la crainte et l'envie, l'abattement et la déception. Dans le second cas, nous la devons aux autres êtres de la création, hommes et bêtes, oiseaux, reptiles et plantes. Enfin, les planètes, les démons et les autres puissances supérieures nous envoient les souffrances de la troisième catégorie, le froid et la chaleur, par exemple[1].

Il faudrait être insensé pour s'imaginer qu'on échappera à ces causes de misère en acquérant une forme supérieure d'existence. Les dieux eux-mêmes sont malheureux, et cela pour deux raisons. D'abord, comme le déclare la Kārikā (2), si haut qu'ils s'élèvent dans l'échelle des êtres, ils voient toujours au-dessus d'eux une forme d'existence qui est supérieure à la leur en félicité ; et Vācaspati fait observer que le bonheur plus grand d'autrui est nécessairement un spectacle douloureux pour celui qui est moins heureux. Et puis, ils ont l'angoissante perspective de retomber un jour ou l'autre à un niveau inférieur. En somme, « la souffrance occasionnée par la vieillesse, la mort, etc., est la même pour tous les êtres, à commencer par Brahman, à finir par le brin d'herbe » (*S. S.* III, 53 ; Anir., ad loc.).

Sur ce thème fécond de la souffrance universelle, les commentateurs et les poètes de l'école ont composé de nombreuses variations : « Personne n'est heureux d'aucune façon » (*S. S.* VI, 7)[2]. — « La joie procure moins de plaisir que la souffrance ne cause de peine » (*ib.* VI, 6). — « Dans toute joie, il y a nécessairement de la peine » (Anir., p. 262). — Le douzième livre du Mahābhārata, dans les parties où il est imprégné de doctrines sānkhya, ne tarit pas sur la misère et l'instabilité de toutes choses : Des ṛsi, parmi ceux-mêmes

1. Voir, entre autres, Vijñ., p. 6, et Vācasp., ad *Kār.* I.

2. Telle est du moins la leçon suivie par Aniruddha ; Vijñānabhikṣu supprime la négation : « On ne trouve que par-ci par-là un homme heureux. »

qui étaient dieux et brahmanes, ont été déchus de leur majesté ; le corps n'est qu'un assemblage de souillures ; les astres eux-mêmes sont périssables ; tous les êtres s'entre-dévorent ; un seul homme parmi des millions s'applique à la connaissance qui mène au salut ; années, mois, quinzaines, jours, tout passe, — ce qui était un se divise ; les montagnes et les fleuves sont anéantis ; la fin elle-même a une fin (11127, sqq.). Le monde est comparé à l'écume de l'eau ; c'est un tesson peint ; il n'a pas plus de consistance qu'un roseau ; il est sans substance ; c'est un trou noir, une bulle sur la surface de l'eau (11155, sqq.). La vie est un océan qui a pour eau la souffrance, pour profondeur l'angoisse, pour monstres marins la maladie et la mort, pour poissons les actes accomplis sous l'influence du *rajas*, pour rives la vérité, etc., etc. (11160, sqq.). — Grâce à une constante pratique du yoga, le vénérable Jaigīṣavya avait acquis la perception du subtil, et par conséquent de toutes les empreintes demeurées dans son organe interne. Aussi, triste privilège, pouvait-il se rappeler les innombrables existences qu'il avait eues pendant dix grandes périodes cosmiques. Il était né tantôt parmi les dieux, tantôt parmi les hommes. Et pourtant, quelle que fût sa condition, jamais il n'avait rencontré que la souffrance et le mal[1].

Qu'on ne dise pas qu'il est absurde de se tourmenter à

1. Comme tant d'autres pessimistes, les philosophes du Sānkhya ne haïssent la vie que parce qu'ils y sont trop attachés ; ils ont horreur d'un bien qui ne tardera pas à leur être enlevé. L'aveu sans détour de ce sentiment très humain, mais très peu philosophique, se lit dans le *Sarva-darśana-sangraha,* à propos de la définition que donnent de l'attachement à l'existence (l'*abhiniveśa*) les écoles Sankhya et Yoga : « L'attachement à l'existence règne dans tous les êtres vivants, du ver au philosophe ; il se manifeste sans cesse, même en l'absence de cause directe, sous la forme de ce sentiment d'angoisse : « Puissé-je ne pas être arraché au corps, aux choses sensibles », etc. Il vient de l'impression laissée par l'expérience des morts que nous avons endurées déjà. C'est ce que démontre l'expérience universelle, car tout individu a ce désir : « Puissé-je ne pas cesser d'être ! puissé-je être ! » De là cet aphorisme (*Yoga-sūtra* II, 9) : « L'*abhiniveśa* est bien connu, même dans le cas du philosophe, comme se produisant spontanément » (*Sarvad.*, p. 168).

propos d'une souffrance qui, impermanente elle-même, cesse « au troisième moment » (Vijñ., p. 27). Le siège de la souffrance n'est point dans la réalité grossière ; il est dans le subtil[1] ; ce n'est pas dans sa détente que la douleur est à craindre, c'est en tant que cause, et à l'état de puissance. Subtile, elle nous guette à plus ou moins longue échéance, d'autant plus terrible qu'on ne sait à quel moment elle frappera.

Mais, tôt ou tard, elle nous frappera ; de cela, nous pouvons être certains. Un même mécanisme régit le monde moral, aussi bien que le cosmos et la connaissance. Nos actes laissent une empreinte dans notre organe interne, et par là façonnent notre existence ultérieure. C'est par ces empreintes que le linga qui, dans une même période cosmique, accompagne le puruṣa dans toutes ses migrations, détermine la matière dont est faite chaque vie successivement. Et si, à chaque destruction du monde, le linga se dissout dans la cause première, le puruṣa n'en demeure pas moins lié, et un nouveau linga se forme au moment du réépanouissement de l'univers : « il en est comme d'un homme qui plonge pour se baigner et qui sort ensuite de l'eau » (*S. S.* III, 54). Dans cette mécanique morale, peu importent l'intention et le sentiment qui accompagnent un acte ; le fait matériel est la seule chose qui compte réellement ; l'équilibre, une fois rompu, ne peut être rétabli que si la réaction vient exactement compenser l'action (*S. S.* I, 85).

Puisque le mal a pour résidence le linga, il est naturel que l'âme s'en trouve affectée, au même titre qu'elle est influencée par les phénomènes intellectuels qui se déroulent dans ce même linga. Ici aussi, en éclairant l'organe interne, elle rend consciente la douleur ; ici aussi, un reflet de cette douleur

1. « La preuve que la souffrance a pour lieu le corps subtil, c'est qu'elle est individualisée. Si l'âme n'était pas liée à un organe interne, c'est-à-dire à un principe d'individualisation, les souffrances (et les joies) de tous les hommes seraient ressenties par tous les hommes » (Vijñ., p. 12).

vient tomber sur l'âme; et de même qu'elle se croyait agissante et sentante, elle s'imagine maintenant qu'elle souffre et qu'elle jouit. Ici aussi l'origine de cette souffrance, c'est l'erreur où elle est sur ce qui est soi et non-soi. Le « lien » ne crée pas la souffrance, puisque la souffrance existe dans la prakṛti indépendamment de tout lien; mais il la crée pour l'âme. Réelle, mais inconsciente par rapport à la prakṛti, elle franchit pour le puruṣa le seuil de la conscience, mais c'est en étant illusoire[1]. « Lui qui est soustrait aux contrastes, subit tous les contrastes en passant ici-bas de naissance en naissance; migraines, ophtalmies, maux de dents et de gorge, etc..., et tous les contrastes, produits de la prakṛti, qui se présentent sous mille formes dans les âmes incorporées, le puruṣa se les impute à lui-même » (*Mbhr*. XII, 11267, sqq.).

β. *La possibilité de la guérison.*

Si le lien qui attache le puruṣa à la prakṛti est une maladie dont souffrent toutes les âmes incorporées, cette souffrance est surtout vive pour celles qui se savent liées. Du moins leur est-elle aussi bienfaisante; car, dit le premier vers de la Kārikā, c'est quand on se sent malade qu'on aspire à la sagesse. On s'enquiert alors des moyens de guérison, et l'on apprend que, la philosophie n'ayant pas d'autre but que de guérir l'âme affranchie (*S. S.* I, 1), « dès que la douleur est anéantie jusqu'à son dernier reste, le but est atteint, non autrement » (*S. S.* III, 84; VI, 5).

Maladie et guérison sont donc l'alpha et l'oméga de cette doctrine. On sait qu'Epicure aussi assignait à la philosophie comme objet suprême d'abolir les causes qui viennent troubler la quiétude morale. Il faut reconnaître que cette conception ne place pas bien haut le but de la science. Voir dans la santé non pas un moyen ou une condition, mais la fin de l'homme, sans faire connaître ce qu'il fera de cette santé

1. Elle est *bimba* par rapport à la prakṛti, *pratibimba* par rapport au puruṣa (Vijñ. p. 12; cf. p. 143).

quand il l'aura conquise, c'est lui proposer un idéal exclusivement négatif. Tandis que pour le Védanta le salut est une absorption en Brahman, qu'il est par conséquent l'infinie expansion de l'âme humaine, pour le Sāṅkhya, il n'est que le reploiement du puruṣa sur lui-même et son superbe isolement.

La guérison est possible. Comme nous l'avons vu, le non-discernement, cause de tout le mal, est un attribut inhérent à la prakṛti; pour le puruṣa il n'existe qu'à l'état de reflet. L'âme peut donc être affranchie, puisqu'en fait elle est libre de toute éternité, et qu'il ne s'agit que de mettre en jeu une force qui existait latente. « On n'enseigne rien qui ne soit possible. On ne se propose pas en effet de faire qu'une chose qui n'était pas, soit désormais, mais de faire entrer une puissance en sa manifestation » (*S. S.* I, 11). La guérison consiste à écarter un obstacle (*S. S.* VI, 20) : « De même que dans le cristal naturellement blanc, la coloration rouge causée par son upādhi, la fleur de l'hibiscus, n'est qu'un obstacle, c'est-à-dire quelque chose qui voile la blancheur native, — or la blancheur n'est point supprimée par le voisinage de la fleur; elle reparaît dès que l'obstacle est supprimé, — de même pour l'âme naturellement non souffrante, le reflet de souffrance projeté sur elle par son upādhi, l'organe interne, n'est qu'un obstacle, une chose qui voile (son impassibilité foncière) » (Vijñ., p. 151).

Il est vrai que le lien qui attache l'âme au corps subtil n'a pas eu de commencement. Le Sāṅkhya admet par conséquent qu'une éternelle prédisposition à l'erreur peut être supprimée par une prédisposition à la vérité, bien que celle-ci ait nécessairement commencé. On trouvera peut-être qu'il se met en contradiction avec ses propres principes. Mais faut-il s'en étonner ? Ne sait-on pas que le dogmatisme ne perd jamais tout à fait ses droits, et qu'il se faufile même dans les systèmes les plus rationalistes ? Vācaspati se contente d'affirmer la possibilité de la guérison[1], sans se mettre en

1. Voir son commentaire sur *Kār.* 64; cf. Anir., ad *S. S.* VI, 13.

peine de la démontrer, et Vijñānabhikṣu, en désespoir de cause, se retranche derrière la révélation, qui enseigne la suppression de l'*aviveka* (p. 150).

Au surplus, le corps subtil lui-même collabore au salut du puruṣa ; ses migrations, la création tout entière n'ont pas d'autre but que de procurer à l'âme le discernement qui la sauvera : « Le corps interne, actionné par le but de l'âme, se comporte comme un acteur qui joue tantôt un rôle, tantôt un autre. De même que l'acteur se présente un jour sous les traits de Paraśurāma, un autre jour sous ceux de Yudhiṣṭhira ou du roi des Vatsas[1], de même le corps subtil passe d'un corps grossier dans un autre, tour à tour dieu, homme, bête ou arbre[2]. »

γ. *Les conditions du salut.*

Y a-t-il pour l'acquisition du salut des restrictions qui viennent du dehors, c'est-à-dire qui ne résultent pas nécessairement de la nature du mal à guérir ? Non ; le Sāṅkhya ne tient pas compte de la naissance et ne fait pas de l'observation des règles imposées aux diverses castes une condition préliminaire du salut. Les commentateurs racontent que des femmes de la dernière caste purent arriver au but suprême parce qu'une chance heureuse leur permit d'entendre l'enseignement donné par un brahmane à son élève. Bien plus, un *piśāca*, c'est-à-dire un être appartenant à la classe la plus dégradée des mauvais génies, fut sauvé parce qu'un jour un maître, voulant enseigner à l'abri de toute oreille indiscrète, s'était retiré précisément dans le coin de

1. Paraśurāma, « Rāma à la hache », est le héros brahmanique qui 3 fois 7 fois massacra les Kṣattriya pour venger son père tué par l'un d'eux ; Yudhiṣṭhira, l'aîné des cinq Pāṇḍava, joue un rôle capital dans l'histoire que raconte le Mahābhārata ; le roi des Vatsas, c'est cet Udayana dont les amours avec Vāsavadatta forment le sujet d'un roman très populaire. Comme le théâtre grec, le théâtre hindou a tiré de la légende épique sa principale subsistance.

2. *Kār*. 42, et Vācasp., ad loc. ; cf. aussi *Kār*. 56; *S.S.* III, 16.

forêt où le démon avait établi sa résidence[1]. Un sūtra dit bien que le but ne saurait être atteint par quiconque transgresse les prescriptions, « comme dans la vie ordinaire » (IV, 15). Mais l'orthodoxe Vijñānabhikṣu détruit lui-même l'effet de cette réserve, en ajoutant que si l'on viole ces prescriptions parce qu'on n'a pas la faculté de les suivre ou pour « protéger la connaissance », — or on la protège en maintenant en vie le sujet connaissant, — rien ne s'oppose à ce qu'on obtienne la science qui libère (p. 113).

La préparation à l'œuvre du salut est donc toute spirituelle. Comment pourrait-il en être autrement puisqu'il s'agit de faire avorter la souffrance, de l'atteindre à l'état de germe, comme *vāsanā*, dans l'organe interne ? Essayer de la supprimer sous sa forme manifestée, ce serait doublement inutile, d'abord parce qu'on n'a pas de prise sur ce qui a déjà commencé à porter fruit ; puis parce que, ce qui existe cessant « au troisième moment », cela ne vaut vraiment pas la peine d'agir sur la douleur actuelle. Aussi le premier sūtra pose-t-il comme but la cessation « absolue » de la souffrance. Ainsi que l'explique Aniruddha, la guérison de la douleur présente et particulière peut être obtenue par des moyens visibles : les médecins suppriment la douleur physique ; de belles femmes ou des aliments délicieux apaisent les souffrances psychiques ; les charmes, les amulettes, les rites écartent les maux envoyés par les dieux. Seul, le discernement supprime d'une manière absolue la souffrance à l'état futur et la souffrance en général.

Vu l'importance que tout le système attache aux prédispositions, il est naturel qu'il exige pour le salut une longue élaboration antérieure. Pour que la délivrance ait lieu, il ne suffit pas, dit le sutra II, 3, d'entendre une fois l'enseignement d'un maitre; la guérison, à moins de circonstances exceptionnelles, ne se produit qu'à longue échéance. En effet, si le linga est un miroir sale, le reflet qu'il renvoie à

1. *S. S.* IV, 2, et Anir., ad loc.; Vijñ., p. 110, etc.

l'âme est trop trouble pour que la connaissance discriminative puisse se produire (*S. S.* IV, 30)[1] ; et si l'entendement est envahi par ces mauvaises herbes qu'on appelle les désirs et les passions, la paresse et la distraction, l'enseignement donné n'y prendra pas racine, pas plus qu'une semence ne peut germer dans un terrain mal préparé[2].

Par un lent travail qui, de l'« erreur », amène à la simple « incapacité », de l'incapacité à l'« acquiescement », de l'acquiescement à la « réalisation », l'homme devient graduellement apte à l'instruction et au salut ; c'est cette appropriation progressive que la Kārikā appelle la création de la connaissance, le *pratyaya-sarga*[3].

Cette création spirituelle qui part de l'état naturel, c'est-à-dire morbide, de l'homme, et l'amène au but su-

1. Pour que la réflexion puisse avoir lieu, il faut que l'organe interne ne soit pas infecté par une trop grande abondance de tamas et de rajas; en effet « dans un entendement qui serait troublé par l'espérance et le défaut de volonté, ou qui serait dénué de contentement, le puruṣa ne se réfléchit pas plus qu'un visage dans un miroir terne » (Vijñ., p. 111). L'espérance, c'est le rajas; le manque de volonté, c'est le tamas; le miroir n'est pur que si le contentement, sattva, domine.

2. Anir., ad *S. S.* IV, 29; *S. S.* VI, 30.

3. *Kār.* 46. Les quatre termes sanscrits sont *viparyaya* (littéralement, la contrariété), *aśakti*, *tuṣṭi*, *siddhi*. Comme on sait, le Sāṅkhya aime les classifications et les énumérations; ce qui ne signifie point que ses définitions soient toujours suffisamment précises. La puérilité s'y associe souvent à la subtilité. Cependant, à travers les superfétations d'une pensée devenue peu à peu scolastique à l'excès, on retrouve encore quelquefois les linéaments d'une analyse psychologique. J'ai indiqué plus haut les cinq formes de l'erreur. A titre de spécimen, je note, parmi les 28 incapacités, celles qui relèvent des sens. Ce sont, pour les sens de la connaissance, la surdité, la lèpre, la cécité, l'absence de goût, l'absence d'odorat; — pour ceux de l'action, le mutisme, la paralysie des mains, celle des pieds, l'impuissance, la constipation ; — pour le *manas*, la stupidité. — La théorie des 9 acquiescements a ceci d'intéressant que les noms mystiques désignant les étapes parcourues par l'âme dans son adhésion progressive aux conditions du salut et dans son détachement des objets des sens, sont empruntés à l'élément liquide : eau, mer, vague, pluie, — et à une navigation. — Les 8 réalisations sont dans l'ordre suivi par le commentateur Mahâdeva (ad *S. S.* III, 44) : l'étude, l'instruction orale, la réflexion, l'acquisition d'amis, (car on n'a pas foi en ce qu'on sait, tant que ce savoir n'est pas d'accord avec celui de maîtres ou de condisciples), la purification (ou plutôt la générosité se mani-

prême, ne nous fait connaître encore que les étapes du chemin à parcourir jusqu'à la guérison absolue. Sur les remèdes qu'il convient d'appliquer pour avancer dans cette voie, les docteurs du Sānkhya ne s'étendent pas moins longuement, mais sans ajouter grand'chose à ce que leurs rivaux ont enseigné de leur côté.

Tout d'abord, le Sānkhya, pas plus que le Védanta, ne conteste les avantages relatifs que certains actes peuvent procurer : « Par l'observation des devoirs, on s'élève (dans l'échelle des êtres) ; on s'abaisse par leur violation » (*Kār*. 44). Le sūtra III, 35, indique même comme un des moyens de supprimer les affections de l'organe interne, l'accomplissement des actes qui sont prescrits pour les diverses périodes de la vie. Mais on nie catégoriquement leur valeur absolue : « Ce que prescrivent les Écritures n'est pas plus efficace que l'emploi des organes des sens ; comme celui-ci, les prescriptions scripturaires sont entachées d'impureté, de caducité, et de ce défaut qu'il y a toujours un but supérieur à celui qu'on peut atteindre par elles » (*Kār*. 2). — « L'enseignement, le raisonnement, la méditation assidue, ce sont les seules manières d'arriver à la connaissance ; les œuvres et (le culte des dieux) sont des moyens externes *(bahir-anga)* (et ne procurent pas le discernement) » (Vijñ., p. 150). Peut-on du moins combiner les œuvres et le savoir ? Non ! illusoires comme un songe sont les actes ; réels, comme la veille, le savoir. Or, si l'on peut combiner deux choses simultanées, il est impossible de combiner deux choses successives ; la veille et le songe ne sont pas simultanés ; il est donc impossible de combiner le savoir et les œuvres (*S. S.* III, 26 ; et Anir., ad loc.).

Le renoncement est un remède plus efficace. C'est le désir, en effet, qui engendre la création, l'épanouissement de

festant dans le salaire donné au maître, car c'est là le couronnement obligatoire et seul efficace de l'instruction, cf. p. 32), la suppression de la souffrance subjective, de la souffrance objective, de la souffrance surnaturelle (cf. p. 275, sq.).

la prakṛti ; inversement, c'est le détachement qui engendre l'absorption (*S. S.* II, 9 : « du détachement vient la dissolution de la prakṛti ; le désir, produit du rajas, est la cause du saṁsāra » (*Kār.* 45). Mais le détachement ne saurait être un remède définitif, puisque, — c'est Vācaspatimiśra qui le fait observer[1], — il repose lui aussi sur la non-connaissance de la vérité.

Les exercices spirituels, comme la méditation et la concentration de l'esprit, sont encore plus propres que l'ascétisme à être agréés par le Sāṅkhya. La méditation *(dhyāna)* procure la suppression des affections qui se produisent dans l'organe interne sous l'influence des objets, affections qui empêchent la connaissance (Vijñ., p. 95). Cet obstacle écarté, l'âme entre successivement dans un état de concentration consciente[2], où elle a conscience encore de l'objet même de sa méditation, mais d'aucune autre chose ; puis, dans un état de concentration inconsciente[3], où, soustraite à tout ce qui est de la prakṛti, en pleine possession d'elle-même, intégrée en quelque sorte, elle a la connaissance, le remède vraiment définitif.

Remarquons, cependant, que la méditation et la concentration sont des états de l'âme plutôt que des procédés générateurs de la connaissance ; elles sont ce que le labour est pour le champ. Mais la semence et les principes nourriciers qui développent cette semence, quels sont-ils? Nous avons déjà eu l'occasion de les mentionner ; ce sont la parole autorisée, l'étude, le raisonnement, et l'intense réflexion[4]. Le processus de la connaissance est strictement intellectuel[5]. « C'est l'étude des principes, des *tattva*, qui engendre la connaissance définitive, épurée, — car elle est

1. ad *Kâr.* 65.
2. *samprajñāta-yoga.*
3. *asamprajñāta-yoga;* voir p. ex. Vijñ., p. 95; p. 153.
4. *śravaṇa; adhyayana; manana; nididhyāsana.*
5. Il est vrai que Vacaspati et Vijñana mentionnent aussi la foi parmi les moyens d'obtenir la connaissance; mais c'est certainement une déviation hystérogène de la doctrine.

sans mélange d'erreur, — et absolue; cette connaissance qui consiste à dire : « Je ne suis pas, rien n'est à moi, ceci n'est pas moi » *(Kār.* 64). « Dire *je ne suis pas,* c'est nier que l'on soit agent. Dire *rien n'est à moi,* c'est nier toute relation de son moi avec n'importe quoi. Dire *ceci n'est pas moi,* c'est nier l'identité du moi avec la prakṛti. Cette connaissance est absolue, en ce qu'elle n'est pas à chaque instant interrompue par une erreur » (Vijñ. p. 107).

Pour être fructueux, tout ce travail doit aboutir à une vue immédiate du puruṣa : « Le raisonnement ne suffit pas; il faut la vue directe[1] de la distinction » (*S. S.* I, 59). « Cette intuition, par suite de la disposition fautive, ne se produit qu'au prix d'une concentration intense et prolongée; aussi n'est-ce qu'après bien des existences qu'on arrive au détachement et au salut » (Vijñ., p. 75). Il en résulte que le salut ne peut être enseigné avec succès que par l'homme qui est déjà affranchi, par le *jīvanmukta* qui a eu la perception immédiate de la vérité. Sinon « il n'y a plus qu'une tradition qui ressemble à une file d'aveugles conduits par d'autres aveugles » (*S. S.* III, 84).

Contemplant ainsi le puruṣa, je ne *produis* pas la distinction du moi et de la prakṛti, je la constate. En la constatant, je détruis l'illusion du lien; le rêve se dissipe. Je m'abstrais du corps subtil, du corps grossier; je sais que ce n'est pas moi qui agis et qui souffre. Ne me sentant pas acteur, j'anéantis en même temps la puissance occulte des œuvres. Je suis guéri, et par conséquent sauvé : « Comme une maison, contiguë d'une maison qui brûle, est sauvée si l'on réussit à l'isoler, de même l'âme, quand elle est séparée de la prakṛti et de ses défauts[2]. »

δ. *L'effet du mokṣa sur le puruṣa et la prakṛti.*

La guérison est la suppression de toute relation entre la

1. *aparokṣa.* Vijñāna appelle l'intuition *sākṣātkāra*, le faiseur immédiat.
2. Vers cité par Vijñ., p. 13.

prakṛti et le puruṣa[1]. Dès lors, pour le puruṣa, plus de ces déterminants qui le réduisent à l'état d'âme individualisée; plus d'ahaṁkāra[2]. Il est vrai que ses actes antérieurs, en tant qu'ils ont déjà commencé à porter fruit, continueront à développer leurs effets. Pour le moment, l'homme affranchi est *jīvanmukta;* il vit tant qu'il lui reste à épuiser un résidu d'actes et d'impressions, comme la roue du potier continue à tourner par suite de la vitesse acquise, alors que le pot est déjà terminé (*Kār.* 67; *S. S.* III, 82). Quand il mourra, il entrera dans la plénitude du salut, c'est-à-dire de la séparation définitive d'avec la prakṛti. « Quand il est arrivé au moment où il abandonne le corps, le puruṣa obtient entière et complète intégration[3]. »

Désindividualisée, l'âme n'a plus d'autre substrat qu'elle-même ; elle est *svastha,* ayant son assiette en elle (*S. S.* II, 34). Plus d'association avec un corps subtil; plus de reflet, plus de jouissance. Qu'on ne dise pas qu'elle est heureuse. Si la révélation l'appelle « félicité », c'est improprement, et pour glorifier le salut aux yeux des ignorants, influencés, comme on sait, par le *rajas* et le *tamas* (*S. S.* V, 67; 68). En réalité, elle n'est dès lors que lumière, mais lumière d'autant plus pure, qu'elle n'a plus rien à éclairer. C'est ce que dit un vers du Yogavāsiṣṭha, cité par Vijñānabhikṣu[4] : « Parfaitement pure serait la lumière, si rien de ce qui est éclairé n'existait, ni l'espace, ni l'éther, ni la terre; telle est la condition du témoin, du voyant, quand il est isolé; la condition de l'ātman pur, quand sont entrés dans le non-être les trois mondes, toi et moi, tout ce qui tombe sous nos sens. » Et c'est pour l'éternité que le lien est brisé. Car si le salut est

1. Le *S. S.* III, 65, nomme *audāsīnya* l'« indifférence » mutuelle des deux principes.

2. Le puruṣa est désormais partout présent; il est par conséquent « omniscient » (voir, plus haut, p. 272). Mais comme l'absence d'organe interne l'isole absolument de l'univers, son savoir n'a pas pour objet le monde du phénomène.

3. *aikāntika-ātyantika-kaivalya* (*Kār.* 68).

4. A propos de *S. S.* I, 146.

un produit, à la différence des autres produits, il est négatif; or seuls les produits positifs sont instables[1].

Ce n'est pas seulement le puruṣa qui est intéressé par le mokṣa ; la prakṛti en subit aussi le contre-coup. D'abord, la rupture du lien supprime en fait la souffrance pour la prakṛti elle-même. En effet, si la souffrance n'existe réellement que dans le linga, du moins n'est-elle *sentie* qu'autant qu'elle est éclairée et qu'elle se reflète dans le puruṣa. Et puis, n'est-il pas entendu que la prakṛti ne crée qu'en vue de l'âme et de son salut ? Le but est atteint ; toute création est désormais sans objet. L'affranchissement du puruṣa marque pour la prakṛti le moment où elle doit cesser d'agir. En quoi consiste cette cessation de l'activité créatrice de la prakṛti, Vijñānabhikṣu nous l'apprend : « La prakṛti ne laisse pas se produire à nouveau cette particulière transformation d'elle-même qui engendre l'organe interne, upādhi de l'âme, cette transformation qui est cause de jouissance, et qui s'appelle la naissance » (p. 156). En effet, le salut est la destruction par l'âme des empreintes et du corps subtil : « A mesure qu'elle mûrit, la méditation amène une décroissance progressive de toutes les empreintes laissées par les actes antérieurs ; peu à peu, l'organe interne se désagrège. Quand les empreintes sont complètement annihilées, le corps (grossier) périt ; aucun autre corps n'est produit » (Anir., p. 293).

Le sommeil profond et le *samādhi,* c'est-à-dire la concentration de l'esprit, sont comme un avant-goût de ce qui se passe au moment de la délivrance. Dans ces états psychiques, les empreintes subsistent encore dans le manas, mais à l'état latent seulement ; elles ne se reflètent plus dans le puruṣa (Vijñ., p. 143). Comme elles sont toujours là, le lien sera noué de nouveau quand recommencera la vie consciente. Au contraire, le savoir anéantit définitivement les « défectuosités », et crée un état qui ressemble à ce que

1. Vācasp., ad *Kār.* 2; Anir., ad *S. S.* VI, 17.

serait un éternel sommeil sans rêve (Vijñ., p. 144). C'est alors seulement qu'il y a mokṣa pour l'âme, et pour la prakṛti, retour à l'équilibre des trois guṇa.

Bien entendu, la neutralisation du puruṣa ne vaut que pour le puruṣa libéré. Or, s'il y a des âmes affranchies, il y en a une infinité qui ne le sont pas. Prise dans son ensemble, l'activité créatrice de la matière n'en demeure pas moins infinie, tout comme le nombre des âmes individuelles. « Puisque malgré l'infinité des temps il y a encore des âmes non libérées, il y en aura encore dans toute l'éternité » (*S. S.* I, 158). — « La prakṛti continue à agir pour les autres ; le serpent ne s'évanouit pas pour celui qui n'a pas encore connu la vraie nature de la corde[1] » (*S. S.* III, 66).

Mais qu'importe? Les docteurs du Sankhya sont des Hindous; ils ne trouvent pas le salut moins intéressant parce qu'il est strictement individuel. Je sais que, pour moi personnellement, si j'obtiens ma délivrance, la prakṛti sera désormais comme si elle n'était pas. Cette certitude me suffit; je ne demande pas autre chose.

Remarquons aussi que, dans cette doctrine du Sānkhya, nous retrouvons toujours la vieille croyance animiste et magique : « je te connais, donc tu ne peux rien contre moi ». La prakṛti est percée à jour, elle disparait comme un fantôme : « Il n'est rien de plus sensible que la prakṛti ; dès qu'elle s'est dit : « Je suis reconnue », elle ne s'expose plus aux regards de l'âme » (*Kār*. 61). — « Comme une danseuse, elle cesse d'agir, parce que son but est atteint » (*S. S.* III, 69). — « Comme une femme de bonne maison, la prakṛti ne se laisse plus voir, quand une fois on l'a surprise en faute » (*S. S.* III, 70).

1. C'est une comparaison classique dont se sont servies toutes les écoles philosophiques de l'Inde. Une corde est enroulée sur un chemin. Deux hommes passent et, dans l'obscurité, la prennent pour un serpent. Mais l'un d'eux remarque que ce n'est qu'une corde; il se remet de sa frayeur. La corde n'en demeure pas moins serpent pour l'autre, qui ne l'a pas reconnue.

CHAPITRE IV

Le Yoga.

I. La place du Yoga dans l'histoire des idées brahmaniques.

Les idées dont nous avons suivi le développement jusqu'ici étaient toutes, ou peu s'en faut, contenues en germe dans la conception brahmanique du sacrifice et des rapports de l'homme avec l'univers. En abordant le système philosophique qui, sous le nom de Yoga, a exercé et exerce encore une influence fort grande sur la mentalité hindoue, nous sommes mis en présence, semble-t-il, d'un ordre tout nouveau de croyances. Ce n'est pas que ces croyances, ou leurs antécédents, ne soient représentées dans la littérature orthodoxe antérieure. Mais, dans les textes que nous avons utilisés jusqu'à présent, elles apparaissent accessoires et ne déterminent guère le courant général de la pensée. Au contraire, ce sont elles qui, dans l'école du Yoga, prennent la direction du mouvement et qui se trouvent à la base du système. Il importe de dégager tout d'abord ces concepts dominateurs; peut-être parviendrons-nous ainsi à marquer plus aisément la place du Yoga dans l'évolution de la théosophie hindoue.

Le sacrifice brahmanique repose essentiellement sur cette hypothèse que l'homme est à même d'exécuter les actes conservateurs ou réparateurs qui maintiennent le cours naturel des choses dans sa vie ou dans celle de l'univers, ou

qui le rétablissent quand il a subi quelque atteinte. Les idées d'ordre, de régularité, de constance prévalent dans ce domaine.

Mais à côté des actions normales qui tirent leur efficacité de leur répétition même, il y a les actes exceptionnels, les actes uniques, dont l'intensité fait au contraire la valeur, et qui exigent de ceux qui les accomplissent une dépense extraordinaire d'énergie. Ceux qui en sont témoins ne manquent pas d'attribuer à leurs auteurs des facultés surnaturelles. Et comme, en même temps, un pareil déploiement de force, de courage, d'intelligence, semble être par lui-même une source d'énergie nouvelle, on a deux raisons pour une de craindre et de vénérer la puissance qui vient de se révéler.

Les Hindous ont appelé *tapas* l'énergie développée par une manifestation exceptionnelle de la volonté. *Tapas,* c'est littéralement la chaleur : échauffement et force se produisent en quantités corrélatives. Quand le roi Viśvamitra se soumit à de terribles mortifications pour parvenir au but qu'il s'était fixé, la dignité de brahmane[1], on vit, pendant qu'il peinait et souffrait, une vapeur sortir de son corps : telle la fumée qui se dégage d'un morceau de bois frotté avec persévérance. Les dieux, Prajapati en particulier, ne créent qu'en s'échauffant et en peinant[2]. Aussi le tapas joue-t-il un rôle dans la cosmogonie du Rigvéda[3], et un

1. On a eu tort d'interpréter parfois cette fameuse légende comme si elle indiquait qu'aux yeux des Hindous les hommes des âges mythologiques pouvaient passer de la caste des Kṣatriya dans celle des brahmanes. Ce qu'elle signifie en réalité, c'est que la récompense que d'autres Kṣatriya ont acquise par leurs mérites, celle de renaître dans la caste brahmanique, l'excellence exceptionnelle de Viśvamitra la lui a fait obtenir dès la vie présente. C'est ainsi que certains personnages éminents arrivent au salut de leur vivant, tandis que d'autres, de beaucoup les plus nombreux, n'y parviennent qu'avec la mort. Le cas de Viśvāmitra a donc ceci d'intéressant qu'il est une dérogation à la règle en vertu de laquelle le *karman* attend une vie subséquente pour porter tout son fruit.

2. « En vérité, c'est par le sacrifice, la fatigue, l'échauffement, les libations, que les dieux ont conquis le ciel, le monde » (*Ait. Br.* VII, 3, 6).

3. X, 129, 3.

rôle plus grand encore dans celle de l'Atharva-véda[1]. Les *asura* eux-mêmes ont pratiqué le tapas et lui ont dû leur puissance ; mais les *deva* ont encore mieux su s'échauffer, et leur ont enlevé l'empire du monde. Il en est de même dans l'ordre spirituel : c'est par le tapas que les ṛṣi « voient » les hymnes, les rites et les formules, et qu'ils peuvent les communiquer ensuite aux mortels.

Toute souffrance qu'on s'impose, toute mortification, tout acte de renoncement, toute négation de soi-même, doivent compter aussi pour des manifestations d'une volonté puissante. On prétend en général que l'Inde est, par excellence, le pays de l'alanguissement moral et physique ; et on l'en excuse en disant que la population y a été énervée par un climat débilitant à l'extrême. C'est là un de ces clichés contre lesquels protestent l'histoire et la littérature. Le bouddhisme lui-même a sans cesse recommandé l'exercice de la volonté. Le malheur de l'Inde fut qu'on ait proposé à cette volonté, comme but, le moi, au lieu du non-moi ; qu'elle ait été intériorisée, quand il aurait fallu l'extérioriser, et qu'elle se soit traduite par des actes d'ascétisme, par la domination de soi, au lieu d'être un instrument pour la prise de possession du monde et des autres hommes. Et c'est ainsi que le *tapas* cessa d'être, comme dans l'Atharva-véda et les Brāhmaṇa, un échauffement créateur, pour désigner à peu près exclusivement la mortification, le renoncement, l'ascèse ; ce fut une ferveur religieuse qui demeura enfermée dans le sujet.

Mais sous cette forme aussi le tapas est une exaltation d'énergie. Virtuellement, il y a un magicien dans tout as-

1. M. Bloomfield traduit excellemment *tapas* par « creative fervour ». — L'acte créateur précède nécessairement l'activité conservatrice ou réparatrice. C'est du *tapas* que naissent le *satya*, la réalité, et le *ṛta*, l'ordre cosmique et l'ordre sacrificiel (*Rv.* X, 190, 1). Le tapas est le fondement des fondements des choses : « Le firmament a pour fondement l'atmosphère ; l'atmosphère a pour fondement la terre ; la terre a pour fondement les eaux ; les eaux, pour fondement la réalité ; la réalité, le brahman ; le brahman, le tapas » (*Ait. Br.* XI, 6, 4).

cète. Les épopées sont pleines de légendes où l'on voit des hommes, des animaux, des démons acquérir par la violence de leurs mortifications un pouvoir si effrayant que l'univers en est ébranlé, et que les dieux s'ingénient à séduire ces pénitents pour leur faire perdre le bénéfice de leur ascétisme. La plupart de ces récits montrent combien la morale est étrangère à ces pratiques et à ces croyances. Ce sont souvent d'odieux démons, de grands criminels, qui, obéissant aux mobiles les plus égoïstes, entrent ainsi en possession de pouvoirs qui mettent à leur merci la nature et les dieux eux-mêmes. N'importe! sorciers ou saints, ce sont des surhommes à qui l'exercice du renoncement vaut l'admiration et le respect. On sent confusément qu'il y a quelque chose de surnaturel dans l'acceptation volontaire de la privation et de la souffrance[1].

Cependant, ni l'accroissement de force psychique qui résulte de tout exercice de la volonté, ni les facultés surnaturelles qu'on s'imaginait acquérir par la pratique du tapas, ne sauraient expliquer à eux seuls l'extraordinaire faveur dont l'ascétisme a joui dans l'Inde de toutes les époques, et qui a fait dire à Bhīṣma dans le Mahābhārata : « L'ascétisme est supérieur même au sacrifice, c'est ce que déclare la Parole excellente » (XII, 2978[a]). Ce qui a dû contribuer à cette popularité, c'est que, dès l'origine, on a vu dans ces observances une condition éminemment favorable pour obtenir à échéance plus ou moins lointaine ce qu'on peut appeler la vie divine. Selon une croyance très ancienne et très répandue, les privations de tout genre, — jeûnes, continence, abandon de biens ou de jouissances, — sont nécessaires pour qu'on puisse s'approcher de la divinité, communier avec elle, c'est-à-dire vivre de sa vie. Pour recevoir

1. Un point de vue singulier, c'est celui de la Bṛhad-Āraṇyaka-Upaniṣad disant que le plus grand des *tapas*, c'est la maladie et la mort (5, 11). Nous avons là une de ces étrangetés dont les anciennes Upaniṣad sont coutumières. En général, le caractère propre de l'acte ascétique, c'est d'être volontaire.

le divin, il faut, en effet, commencer par s'épurer, se simplifier. Il en est donc de la discipline ascétique comme de l'initiation, qui a pour effet de conférer à celui qui en est l'objet un caractère surnaturel, et qui est toujours accompagnée de mortifications. Le *tapas*, et le *yoga* qui s'y rattache très étroitement, arrachent, eux aussi, l'homme aux conditions naturelles de son existence, pour lui assurer le « mieux », *śreyas*, c'est-à-dire une vie où, en communication directe avec la divinité, il sera soustrait aux misères du saṁsāra. Et puisque le salut que se proposait la théosophie brahmanique était aussi une identification avec l'Être suprême, les anciennes Upaniṣad, tout en poursuivant en général ce but par le savoir, associent quelquefois les pratiques de l'ascétisme à leurs principes intellectualistes : c'est par le *tapas* de plus en plus intense que Bhṛgu est arrivé à la connaissance du Brahman (*Taitt. Up. 3*).

La vertu salutaire de l'ascétisme a bien plus contribué à en généraliser la pratique que l'espérance d'obtenir une puissance immédiate. Le véritable ascète se garde en effet de déployer les facultés merveilleuses qu'il doit au yoga. Il lui suffit de savoir qu'il les possède. Les manifester, s'en targuer aux yeux du vulgaire, ce serait perdre le bénéfice infiniment plus précieux qu'il compte retirer de ses mortifications et de ses renoncements. Il en est de ceci comme de tous les mouvements passionnés. Un accès de colère, un désir trop violent ruinent le mérite accumulé par bien des années d'efforts surhumains. On dirait que la force emmagasinée par le tapas est semblable à celle dont on charge une batterie électrique : la manifestation quelque peu violente d'un sentiment supprime l'état de tension. Les prouesses merveilleuses que l'on fait grâce au tapas, ne peuvent de même être exécutées qu'aux dépens d'un but supérieur.

L'ascétisme chrétien, on le sait, repose sur d'autres idées. C'est le spectacle de leur misère et de la misère d'autrui, c'est la haine de tout ce qui se rattache à la chair et à la

terre, qui font que tant d'âmes délicates prennent la vie en dégoût et renoncent à des jouissances qui leur semblent empoisonnées. Mais il y a plus. Il semble à ces chrétiens que les sacrifices et les souffrances auxquels ils se soumettent, sont une expiation du mal qui se fait autour d'eux ; leurs mortifications sont une pénitence ; plus ils s'humilient et se torturent, plus ils rachètent. Et ce qu'ils veulent sauver par leur œuvre rédemptrice, ce n'est pas seulement leur âme, c'est aussi et surtout les innombrables âmes pécheresses qui continuent insouciantes leur coupable vie profane. Dans cette admirable religion d'amour et de solidarité qu'est souvent le christianisme, quelques-uns acceptent avec joie les privations et les longs martyres pour que beaucoup soient pardonnés.

Y a-t-il eu quelque chose de semblable dans la société religieuse créée par le brahmanisme? Oui et non.

Oui, car il n'est point rare qu'on devienne ascète par mépris du corps, et par révolte contre la servitude que la chair impose à l'homme. Ce fut le cas d'Upakosala, un personnage que met en scène la Chāndogya-Upaniṣad : écœuré par ce qu'il y a d'abject dans les fonctions d'une vie qui n'est que désir, il ne voulut plus prendre aucune nourriture (4, 10)[1]. Bien souvent aussi, c'est le chagrin qui jette les hommes hors du siècle, ou de la vie de village, comme disent

1. Une autre Upaniṣad, beaucoup plus récente, la *Parama-haṁsa-Up.*, exprime avec énergie ce même sentiment : « Parce que son corps n'est pour lui qu'une charogne, il se détourne pour toujours de ce corps misérable qui est cause du doute, de la sottise, de l'erreur; il dirige fermement sa pensée vers Brahman, prend en lui son assiette, et sait ceci : Cet Être sans second, qui est toute félicité et toute connaissance, je suis Lui; il est mon suprême séjour... »

A l'époque classique, ce sentiment de l'impermanence de toutes choses pousse bien des âmes vers l'ascétisme : « Les objets extérieurs, même s'ils demeurent longtemps à notre portée, finissent toujours par s'en aller. Alors, pourquoi ne pas les quitter tout de suite? Quelle différence cela fait-il, puisque de toutes façons il faut s'en séparer? Quand ce sont eux qui s'en vont, ils causent au cœur une douleur infinie; mais si on les abandonne volontairement, ils procurent au contraire le bonheur immense du repos intérieur » (Bhartṛhari, III, 13 = 668, Böhtl.).

les Hindous[1]. Enfin, il arrive parfois, dans l'Inde comme dans l'Occident, qu'on fuie le monde pour expier des fautes, volontaires ou non. Après la bataille qui mit fin à la longue querelle des Pāṇḍava et des Kaurava, le roi Yudhiṣṭhira, désespéré d'avoir été la cause du trépas pour un grand nombre de ses proches, voulut renoncer à la royauté et mener la vie d'un ascète.

Non, car il est sans exemple qu'un ascète se propose l'affranchissement d'un autre que de lui-même. Si, comme nous le verrons plus tard, l'idée d'une réversibilité des mérites et des fautes n'est point étrangère au brahmanisme, le salut, dans le sens où l'entendent les milieux théosophiques, n'en demeure pas moins une affaire toute personnelle.

Chacun doit faire son salut soi-même. Cela signifie-t-il que l'homme ne doit compter que sur lui pour être mis au bénéfice des avantages procurés par l'ascétisme? Ou bien ne peut-il arriver au but qu'avec une aide extérieure, une aide qui, dans l'espèce, est nécessairement celle de la divinité? C'est là une question délicate. De la réponse qu'elle recevra dépend l'idée qu'on se fera de ce qui constitue une des originalités du Yoga, son théisme. Nous devrons revenir sur ce problème. Pour le moment, bornons-nous à constater que presque partout où un prêtre-sorcier se soumet à une sévère discipline physique et morale pour être à même de commander aux éléments et d'intervenir dans l'ordre de l'univers, il plie à son service un dieu par l'intermédiaire duquel il se met au-dessus des lois ordinaires de la nature. Comme si l'on avait voulu souligner la source de cette domination sur les phénomènes cosmiques, l'Inde l'a appelée *aiśvarya*, le mot abstrait dérivé du nom donné communément à la divinité dans les textes du Yoga, Īśvara. Et puis

1. « Le chef de famille qui perd les objets de son affection, et que visitent la ruine, le chagrin et la maladie, tombe dans le désespoir; le désespoir éveille en lui le moi; l'éveil du moi l'amène à l'étude des livres sacrés; cette étude, à l'ascétisme. Rare en effet est l'homme qui, jouissant de ce qui lui est cher et agréable, se résout, par lassitude et par réflexion, à pratiquer le renoncement » (*Mbhr.*, XII, 10832, sq.).

la notion du divin pouvait-elle être étrangère à un corps de *pratiques* qui se proposent de délivrer l'homme, momentanément ou définitivement, des limitations où sa vie présente est enfermée, pour lui donner une nature supérieure, par conséquent divine? Il faut se faire de la méthode du salut une idée strictement intellectualiste, comme c'est le cas dans le Védanta ou dans le Sāṅkhya, pour pouvoir se passer des notions de piété, de dévotion, de recours en Dieu.

Si l'ascétisme hindou s'inspire d'idées qui sont bien plus anciennes que la constitution du Yoga comme système à part de philosophie orthodoxe, on en peut dire autant des procédés et des méthodes qu'il prescrit aux adeptes. Procédés et méthodes remontent par leurs origines aux temps les plus anciens ; ils ne sont souvent que l'application de croyances primitives qui, elles aussi, ont trouvé occasionnellement leur expression dans la littérature brahmanique.

Bien des peuples non-civilisés savent que pour produire ces états exceptionnels dans lesquels le sujet paraît ou bien en communication immédiate avec la divinité, ou bien doué de facultés surhumaines, — et c'est le cas surtout de l'extase et de la divination, — les jeûnes, la chasteté, la solitude sont des moyens très efficaces. Mais mieux que des procédés qui n'ont rien qui appartienne spécifiquement à une race quelconque, ce qui prouvera la continuité de l'esprit hindou jusque dans le domaine de la pratique, ce sont certaines méthodes reposant sur des idées dont nous avons déjà constaté la présence dans le brahmanisme ancien. Ce n'est pas le moment d'entrer dans le détail de ces rites. Je veux du moins rappeler d'une part que l'Inde a de tout temps attribué une grande puissance à la pensée dirigée avec intensité sur un objet, — cette idée, qui était magique à l'origine, a donné lieu à ces règles de concentration exclusive de l'esprit qui jouent un grand rôle dans le Yoga ; — d'autre part, que les Brāhmaṇa et les vieilles Upaniṣad font du *prāṇa*, la respiration, l'agent essentiel de la vie psychique et de la vie cosmique : la théorie du contrôle de la respiration qui

est la partie la plus caractéristique et la plus féconde du Yoga, n'a pas d'autre point de départ.

De ce que l'on peut relever dans la littérature védique, entendue au sens le plus large, de nombreux témoins de concepts analogues à ceux qui règnent dans le Yoga, il ne faudrait pas conclure que tous ces concepts sont d'origine brahmanique, ni qu'il n'y a dans le Yoga que des éléments brahmaniques. Cette recherche de facultés surnaturelles, à laquelle le Yoga attache tant d'importance, les Upaniṣad ne la connaissent point. L'Inde brahmanique est en principe intellectualiste; et, dans la théosophie qui dérive directement du Véda, l'acquisition de pouvoirs magiques n'a jamais été qu'une plante parasite[1]. Pour le bouddhisme aussi, ces pratiques sont une superfétation. Il n'est pas douteux cependant que ces prétentions thaumaturgiques ne soient très anciennes et n'aient été de tout temps fort populaires. N'oublions pas que le brahmanisme est loin de constituer l'Inde, et même l'Inde aryenne, tout entière, et que le brahmane lui-même a été à l'origine un sorcier et non pas un mystique ou un théosophe. Dans les Upaniṣad, et c'est leur très grand honneur, cette idée toute matérielle du pouvoir conféré par l'ascétisme, a fait place à une conception spirituelle : c'est à la science, et non à des facultés surhumaines qu'on atteint par une intense méditation. Mais le peuple a toujours cru à la puissance des sorciers; et le brahmanisme, subissant en ceci, comme sur tant d'autres points, l'influence d'idées universellement répandues, bien loin de combattre les basses pratiques de la magie, leur a fait de bonne heure une place dans sa littérature sacrée et traditionnelle. Et non seulement il s'est fait le théoricien de cette discipline et lui a fourni la base rationnelle qui lui donnait l'apparence d'une science, mais encore, apportant dans ce domaine les habitudes de son esprit analyste et systématique, il a classé les

1. D'après Śankara, les passages de la Śruti qui parlent de l'acquisition de puissances surhumaines, concernent tous le ciel, le séjour auquel mène la connaissance inférieure, celle du brahman qualifié (ad *Ved. S.* IV, 4, 11).

opérations et leurs effets avec une minutieuse pédanterie.

Cette brahmanisation du *tapas* et du *yoga* est un des phénomènes étranges de l'histoire des religions de l'Inde. En effet, sous quelque forme que se produise le mysticisme, nous le voyons tourner résolument le dos à la religion officielle. C'est aussi ce qu'il a fait dans l'Inde : les yogins ont rompu toute attache avec le sacerdotalisme traditionnel ; ils renoncent au cordon brahmanique, aux signes extérieurs de la caste, aux cérémonies du culte établi. En fait, leur indépendance religieuse est complète. Cependant, — et c'est un privilège douteux qui les différencie de leurs confrères, les mystiques d'Occident, — leur indépendance a été théoriquement consacrée, et comme dûment légalisée par l'autorité sacerdotale. A le voir ainsi codifier même ce qui lui est étranger ou hostile, on dirait que le brahmanisme, pour rendre ses adversaires inoffensifs, s'est évertué à les faire rentrer bon gré mal gré dans ses cadres. L'ascétisme a donc été de bonne heure classé au nombre des phénomènes normaux de la vie religieuse. On lui a affecté la quatrième et dernière des étapes réglementaires entre lesquelles se partage l'existence d'un brahmane ; et, de par les rituels et les codes, le *sannyāsin* fut dispensé du culte domestique et du culte dit révélé. Rompant avec l'existence qu'il avait menée jusque-là dans « le village », il était naturel que le yogin renonçât à ce qui la caractérisait extérieurement ; ce qui est moins naturel, c'est que les textes lui fassent une obligation d'une attitude où se manifestait en somme un complet dédain de la tradition brahmanique. Dans l'*Āruneya-Upaniṣad*, c'est Prajāpati lui-même qui ordonne à l'ascète d'enfouir ou de noyer le cordon du sacrifice et la touffe de cheveux que le brahmane porte en général au sommet de la tête. Des prescriptions toutes semblables se lisent dans d'autres Upaniṣad.

A quel moment les règles traditionnelles de l'ascétisme furent-elles réduites en un corps de doctrines, c'est ce qu'il est impossible de déterminer. Lorsque Patañjali, au

IIe siècle avant Jésus-Christ[1], composa les *Yoga-sūtra*, qui sont pour nous l'ouvrage fondamental de l'école, il y avait sans doute déjà plusieurs siècles que le Yoga existait comme système reconnu. Il est probable que sa constitution est antérieure au bouddhisme. En effet les ressemblances frappantes que présentent à tant d'égards le bouddhisme et le Sānkhya ne s'expliquent aisément que si le Yoga leur a servi d'intermédiaire. On ne comprendrait pas qu'une religion préoccupée avant tout d'agir sur la vie eût cherché ses inspirations dans la métaphysique froidement rationaliste du Sānkhya; ses affinités naturelles étaient au contraire pour une philosophie pratique, comme était le Yoga. Mais si cela est vrai, le Yoga était déjà tout pénétré par les doctrines Sānkhya, lorsque le bouddhisme arrêtait sa dogmatique. Il est évident d'autre part que le moment où il a accepté en bloc l'ontologie du Sānkhya, coïncide avec celui où il fut systématisé et brahmanisé[2].

II. Le sens du mot yoga.

Le mot *yoga* est un de ces termes que leur imprécision prédestine à jouer un rôle important dans la langue des métaphysiciens et des mystiques. Dérivé d'une racine dont le sens est « joindre », « atteler »[3], il a signifié tout d'abord, semble-t-il, l'action de tenir en bride quelqu'un ou quelque chose. Appliqué aux exercices spirituels, il désigne la discipline de l'esprit qui, maintenu fermement dans une direction donnée et canalisé en quelque sorte, grandit énormément en force et en action. C'est dans cette acception qu'il faut l'entendre en quelques-uns des passages où on le rencontre le plus anciennement. Ainsi on lit dans la Kāṭhaka-Upaniṣad : « Le

1. Cette date est elle-même hypothétique; elle repose sur l'identité probable, mais nullement certaine, du yogin Patañjali avec l'illustre grammairien de ce nom.

2. C'est aussi par le canal du Yoga que tant de doctrines ont passé du Sānkhya dans les écoles théosophiques occidentales.

3. Latin *jungere* : ζευγνύναι.

ferme contrôle des sens, voilà ce qu'on regarde comme le yoga; l'esprit est alors exempt de distraction » (6, 11). Ajoutons qu'il ne s'agit pas toujours d'un effort intellectuel; dans la Bhagavad-Gītā, où ce mot se rencontre sans cesse et dans les sens les plus divers, *yoga* désigne souvent la discipline pratique, par opposition à la connaissance théorique, qui est alors le Sāṅkhya. De la notion d'acte accompli au prix d'un effort soutenu à celle d'acte surnaturel, il n'y a qu'un pas. Dans la Bhagavad-Gītā, le yoga est quelquefois la puissance miraculeuse, celle de Dieu particulièrement.

Comme la racine *yuj* signifie aussi joindre, on voit de bonne heure une autre idée s'introduire dans le mot yoga, et même l'emporter sur celle d'ascétisme spirituel ou pratique; c'est l'idée toute mystique d'un rapport qui s'établit entre l'individu et l'Être absolu. La Maitrāyaṇīya-Upaniṣad semble vouloir combiner les deux interprétations, mais en donnant le pas à la seconde : « Puisque, disent les Écritures, on *joint* ainsi au *prāṇa* et à *om* tout l'univers dans sa diversité, la tradition donne à cette opération le nom de yoga. Unifier le *prāṇa*, l'esprit et les sens, et abandonner toute existence individuelle, s'appelle également *yoga* » (6, 25). La Bhagavad-Gītā parle souvent du yoga comme d'une fixation de la pensée en Dieu, d'une méditation intense dirigée vers la divinité. Finalement, dans les grandes sectes théistes des Pāñcarātra et des Pāśupata, ce qu'on appelle yoga, c'est l'aspiration vers Dieu, la connaissance de Dieu, l'union avec Dieu. C'est cette dernière acception qui prévaut dans l'Inde actuelle.

Ce sont là les emplois usuels du mot qui nous occupe. Si nous envisageons son sens technique, comme terme d'un système philosophique, nous le trouvons défini de deux manières différentes par les Yogasūtra : « Le yoga, dit Patañjali, c'est la suppression de l'activité de l'organe pensant[1]. » Cette définition toute négative, et d'ailleurs directement dérivée du Sāṅkhya, doit s'entendre, cela va sans

1. *citta-vṛtti-nirodha*, *Y.-S.* I, 2.

dire, comme marquant, non pas le but à atteindre, mais la méthode pour atteindre ce but, qui est ici, comme dans tous les systèmes orthodoxes, le salut. La deuxième définition, plus conforme à l'étymologie, pose aussi le yoga comme une méthode spirituelle : « Le yoga est l'application de la pensée à l'essence unique[1]. »

En tant que système de philosophie, le Yoga est la théorie des procédés employés pour la production artificielle de l'extase et des pouvoirs magiques. C'est un recueil de recettes pratiques plutôt que l'étude raisonnée de faits relevant de la psychologie religieuse.

III. Doctrines fondamentales.

§ 1. *Les rapports du Sāṅkhya et du Yoga.*

« Qui voit l'identité du Sāṅkhya et du Yoga, celui-là voit vraiment », ainsi s'exprime Yājñavalkya au livre XII du Mahābhārata (v. 11678)[2]. A s'en tenir à la cosmologie, à la théorie de la connaissance et à celle du salut, c'est une vérité incontestable que Yājñavalkya énonce dans ce passage. Et comment pourrait-il en être autrement, puisqu'en ces matières le Yoga s'est contenté de prendre en bloc les enseignements du Sāṅkhya ? Tout ce qu'il a de rationnel, ou peu s'en faut, est d'emprunt. Sur la prakṛti et les principes qui en dérivent ; sur le puruṣa, sur son indépendance réelle et son association apparente avec les êtres qui évoluent autour de lui, le Yoga a maintenu si fidèlement la doctrine de Kapila, que tels écrits qui, comme le Rājamartāṇḍa, se donnent pour une interprétation des sūtra de Patañjali, peuvent servir de source pour la connaissance du Sāṅkhya[3].

1. *eka-tattva-abhyāsa*, *Y.-S.* I, 32.

2. « La condition qu'obtiennent les Sāṅkhya, les Yogins l'obtiennent aussi ; il voit bien, celui pour qui Sāṅkhya et Yoga ne font qu'un » (*Bhag. G.* V, 5).

3. Dans son commentaire sur les Sankhya-sūtra, Vijñanabhikṣu cite fréquemment les Yoga-sūtra et l'interprétation qu'en a donnée Vyasa; il peut le faire d'autant plus justement, dit-il, que les doctrines essentielles sont les mêmes (p. 25).

On explique en général cette extraordinaire ressemblance en disant que les écoles Sānkhya et Yoga sont deux sœurs jumelles, dirigées l'une exclusivement vers la théorie pure, l'autre de préférence vers la pratique, mais en somme unies au point que le même individu pouvait indifféremment se rattacher à l'une ou à l'autre. Il me semble que, s'il en eût été vraiment ainsi, les doctrines qui, dans le Sānkhya, sont organiquement liées à l'ensemble du système, n'apparaitraient pas dans le Yoga comme un placage tout extérieur; elles auraient pris dans les deux écoles un développement parallèle, et même on les aurait vues diverger pour s'adapter aux besoins spéciaux auxquels elles devaient répondre. Au lieu de cela, à part quelques insignifiantes modifications dans la terminologie, c'est la ressemblance la plus parfaite qu'on puisse imaginer.

On admettrait plus volontiers l'hypothèse que les yogins, en quête d'une théorie qui pût rationnellement justifier les procédés traditionnels dont ils voulaient faire la systématisation, ont pris le Sānkhya comme il était. Pourquoi, en effet, y auraient-ils apporté des modifications importantes? Le besoin ne s'en fût fait sentir que s'il eût fallu coordonner les emprunts avec les enseignements héréditaires de l'école. Or, de doctrines expressément formulées, sauf peut-être sur un point, le Yoga n'en possédait pas encore. Avant la réception de la philosophie Sankhya, il ne se composait évidemment que d'exercices pratiques reposant sur des croyances plus ou moins définies.

Mais ce serait mal connaitre la manière dont se forment les sectes et les écoles nouvelles, que de s'imaginer que les yogins, se demandant lequel, parmi les systèmes existants, s'adaptait le mieux à leur discipline, se sont, après mûr examen, décidés pour le Sānkhya plutôt que pour le Védanta. Les choses ne se passent pas ainsi, ni dans l'Inde, ni ailleurs. Ce qui est décisif dans ces questions de filiation, ce ne sont pas des arguments logiques, mais bien les raisons historiques. La ressemblance doctrinale des deux écoles

s'explique le plus naturellement, si l'on admet qu'il y eut entre leurs adeptes d'étroits rapports et peut-être même identité au moins partielle des personnes, et que les tentatives de systématisation de l'ascétisme sont parties de l'école Sāṅkhya, autrement dit que les premiers théoriciens du yoga ont été des disciples de Kapila.

Cette annexion du Yoga par le Sāṅkhya a été d'autant plus aisée qu'il y avait entre eux une affinité naturelle, une affinité qui n'existe nullement au même degré entre le Yoga et le Védanta. En effet, la méthode ascétique par excellence, celle qui détache la pensée des choses extérieures pour la concentrer en elle-même, c'est, avec un plus ou moins grand nombre d'échelons, de faire rentrer successivement les sens dans l'entendement, l'entendement dans le principe d'individualisation, et celui-ci dans le principe de la connaissance, — un processus d'inhibitions où chaque principe est, en quelque sorte, tenu en bride par le principe immédiatement supérieur jusqu'à complet isolement de l'âme. Cette méthode est ancienne, puisque la Kāṭhaka-Upaniṣad recommande déjà pour le yoga une opération qui consiste à réprimer (*yam*) la voix et l'entendement, en les ramenant dans le moi connaissant (la *buddhi*), puis à ramener celui-ci dans « le grand », et « le grand » dans « l'âme apaisée » (c'est-à-dire dans l'indéterminé)[1]. L'emboîtement des principes les uns dans les autres était tout à fait conforme à l'évolution des *tattva* et à leur subordination, enseignées par le Sāṅkhya.

De plus, à la différence des autres systèmes de philosophie, le Sāṅkhya posait un nombre infini d'âmes isolées. Or, l'ascétisme entendu à la façon hindoue a pour but l'intégration absolue de l'âme individuelle, c'est-à-dire un état où elle est elle-même, rien qu'elle, détachée radicalement du non-moi. C'est à cette condition seulement qu'elle devient infiniment libre, grande et heureuse. Encore ici, le Sāṅkhya

1. *Kāṭh. Up.* 3, 13.

s'adaptait à merveille aux besoins du Yoga, si bien même qu'on serait tenté de se demander si cette doctrine assez étrange de la pluralité des puruṣa et de leur absolue indépendance réciproque qui fait que chacun est exactement comme s'il existait seul, ne lui a pas été inspirée par les conditions où il concevait l'ascétisme. Cette hypothèse paraîtra peut-être très audacieuse. Remarquons cependant que l'influence en retour du Yoga sur le Sānkhya est incontestable, et qu'elle ne s'est point exercée seulement sur des points d'importance secondaire, s'il est vrai que la doctrine de l'*antaḥkaraṇa* a été imaginée à cause de passages de la Śruti et de la Smṛti qui recommandent la pratique du Yoga[1].

A défaut d'emprunts qui ne sont qu'hypothétiques, le Sānkhya a des obligations envers le Yoga. Il serait très certainement tombé dans l'oubli, et en tout cas il n'aurait pas agi comme il a fait sur le développement de la pensée hindoue, si le Yoga ne l'avait maintenu en honneur. Qui attaquait le Sānkhya, attaquait aussi le Yoga, et, pour défendre celui-ci, il fallait se servir des armes que possédait le Sānkhya. Le même Vācaspatimiśra, qui a commenté la Sānkhya-Kārikā, est aussi l'auteur d'une glose sur le plus fameux commentaire des Yogasūtra, le Vyāsabhāṣya ; et l'auteur d'un des traités les plus répandus sur le Yoga, le Yogasārasangraha, est ce même Vijñānabhikṣu en qui nous connaissons déjà un exégète du Sānkhya. Il n'est pas douteux que la doctrine rationaliste n'ait bénéficié de l'extraordinaire popularité du système qui lui doit tant.

§ 2. *Īśvara.*

Le même livre du Mahābhārata, qui nous a fourni tout à l'heure une affirmation si péremptoire de l'identité du Yoga et du Sānkhya, met un peu plus loin ces paroles dans la bouche de Bhīṣma, s'adressant à Yudhiṣṭhira : « Comment

1. Vijñ., p. 34.

l'athée pourrait-il être sauvé? » tel est l'argument excellent que les Yogins parfaitement sages allèguent (contre le Sānkhya). A cela, les partisans du Sānkhya répondent : « Pour être délivré du corps, il faut, et il suffit, que sachant toutes les voies du salut, on se détache des objets sensibles ; voilà la doctrine sankhyenne de la libération, comme l'ont prêchée de grands sages !... Les Yogins ont pour eux l'évidence immédiate ; les docteurs du Sānkhya s'appuient sur une tradition certaine. Cher Yudhiṣṭhira, ces doctrines sont toutes deux approuvées par moi, et toutes deux sont reconnues pour vraies par les hommes compétents. Celui qui se conforme aux règles qu'elles formulent, atteindra le but suprême. Pareille est de part et d'autre la pureté basée sur les mortifications ; pareille la compassion pour les êtres ; pareille la fidèle pratique des vœux ; seule, la doctrine n'est pas semblable » (*Mbhr.*, 11039-41 ; 43-45).

La note est ici sensiblement différente. Les manifestations pratiques sont les mêmes dans les deux écoles ; elles se séparent sur des points de doctrine. Et Bhīṣma met le doigt sur la plus caractéristique de ces divergences : en face du Sānkhya athée *(nirīśvara-Sānkhya)*, le Yoga affirme l'existence d'un Dieu souverain *(seśvara-Sānkhya)*.

L'Īśvara du Yoga n'est pas une de ces divinités comme celles que le Sānkhya reconnaissait, êtres ne différant de l'homme que par un peu plus de pouvoir, un peu plus de jouissance, un peu plus de longévité, mais soumis comme lui à la loi de la métempsycose, et placés même dans des conditions moins favorables que lui au point de vue du salut. Non, l'Īśvara n'est pas un dieu quelconque, mais Dieu, un être à part, éternel, tout-puissant, dont l'activité infiniment bienfaisante se déploie en faveur de l'homme désireux du salut. C'est une âme spéciale, *puruṣaviśeṣa*, ce qui signifie sans doute une âme exceptionnelle[1].

1. On comprend en général *puruṣaviśeṣa* en ce sens que Dieu est une âme à part, les autres âmes étant indépendantes de lui, n'émanant pas de lui. Mais toutes les âmes ne sont-elles pas indépendantes les unes des

Il est unique. Il ne connait ni la souffrance, ni le désir, ni la fructification des actes. Aucune modification, *vṛtti*, ni réelle, ni apparente, ne se produit en lui au contact du monde extérieur ; et, par conséquent, aucune prédisposition, *saṁskāra*, ne détermine le cours d'une existence qui demeure éternellement la même. Tandis que, dans les autres âmes, la science ne se trouve qu'à l'état de semence, la toute-science d'Īśvara est parfaite. C'est lui qui communique aux dieux, aux élus, la vision spirituelle, *jñānacakṣus* : il est le maître, le *guru* des anciens maîtres. Sa manifestation, ou plutôt sa révélation mystique, c'est la syllabe *om* (*Y. S.*, I, 27), pourvu qu'on la prononce avec justesse et avec une intense application de la pensée. La création du monde contingent se fait par un simple acte de sa volonté. Pour qu'il prenne conscience de lui-même et qu'il agisse, il faut qu'il soit de quelque façon associé à la prakṛti ; mais des trois guṇa, c'est le *sattva*, la bonté, qui, à l'état de pureté absolue, constitue sa nature et cela de toute éternité.

Īśvara écarte les obstacles qui s'opposent à l'acquisition du salut. Pour acquérir la connaissance suprême, le yogin doit s'abandonner entièrement à Dieu, qui l'amènera à bon port : c'est ce que les textes appellent *praṇidhāna*, la dévotion [1]. Cependant, si le salut n'est possible que grâce à l'intervention d'Īśvara, il ne consiste point en une union avec lui ; les puruṣa ne sont pas moins indépendants les uns des autres après le salut qu'avant. L'être sauvé est en dehors de Dieu.

En possession de la plénitude de la félicité, Īśvara n'a

autres ? Le double fait que Dieu est de toute éternité en possession de la toute-science, et que, associé à la *prakṛti*, il n'est lié qu'au *sattva* pur, met le puruṣa-Īśvara infiniment au-dessus des autres âmes.

1. D'après le commentaire de Vyasa, le *praṇidhāna* c'est « remettre tous ses actes au Guru suprême, ou renoncer au fruit de ses actes ». Le Yogasāra définit ainsi ce terme : « C'est la pensée dirigée vers Īśvara, en commençant par le *praṇava* (*om*, le symbole de Dieu) et en finissant par sa vue directe » (p. 19).

d'autre mobile pour agir que la compassion qu'il éprouve pour les puruṣa liés aux trois essences constitutives de la prakṛti et engagés dans le saṁsāra. Si, dans sa bonté, il a créé ce monde misérable, c'est parce que la connaissance qui est en germe dans chaque puruṣa prendra son épanouissement à cette seule condition; le *tapas*, la souffrance est une discipline indispensable pour l'acquisition du savoir. De quelle manière Īśvara vient au secours du dévot qui aspire à la délivrance et peut féconder ses efforts, c'est une question que les docteurs de l'école ne semblent même pas s'être posée.

La théorie mécanique du salut, telle que l'exposent les traités du Sânkhya, est sans doute plus claire, et même plus satisfaisante pour le dialecticien, si l'intervention d'un Īśvara ne vient pas compliquer le problème. Il est donc très naturel que la plupart des savants européens qui ont étudié l'histoire du Yoga, inclinent à voir dans son théisme un élément adventice, qui n'aurait été introduit dans le système primitif qu'à titre de concession et pour se faire accepter des religions populaires[1]. Bien loin d'être un organe de la doctrine, la notion d'Īśvara, disent-ils, est restée sans influence sur l'ensemble du système. On le voit assez dans la conception du salut : dans toutes les religions centrées sur l'idée d'un dieu personnel et d'une providence, le but suprême offert aux adeptes est la vie éternelle en Dieu ou auprès de Dieu, et non pas l'isolement parfait de l'âme[2].

1. Voir Garbe, *Sānkhya und Yoga*, p. 49, sq.; Deussen, *Geschichte der Philosophie*, I, 2, p. 515; p. 344; Markus, *Yoga Philosophie*, p. 3. — M. Garbe pense que l'Īśvara a été emprunté à la doctrine des Bhagavata. Il est vrai que *Bhagavat* est une des appellations ordinaires de Dieu dans les textes du Yoga, et que les Bhagavata désignent leur divinité suprême par le titre d'Īśvara; mais Bhagavat et Īśvara sont des mots trop communément employés pour qu'on puisse appuyer sur eux quelque hypothèse que ce soit. Il faut noter aussi que les Bhagavata sont une secte vishnouite, tandis que le yogisme est plutôt affilié au sivaïsme.

2. Il y a des textes qui cherchent à spécifier la part d'Īśvara dans l'œuvre du salut. Ils n'ont pu lui assigner que des rognures. On enseigne, par exemple, que si l'on pratique avec énergie et intensité les cinq « moyens »

Je crois qu'il y a lieu de distinguer entre le Yoga, doctrine philosophique (le *yogadarśana*), et le yoga, ensemble d'exercices ascétiques. C'est dans le système que la présence d'un Dieu apparaît comme une superfétation[1]. Mais le théisme est au contraire fort ancien dans les pratiques de l'ascétisme et de la magie. L'idée traditionnelle et populaire, c'est que par les jeûnes et les mortifications, le sorcier met dans sa dépendance un être surhumain par l'entremise de qui il obtient l'objet de ses désirs ; et il en est de même de l'ascète qui n'arrive dans l'extase à l'intuition des vérités sublimes que par son union temporaire avec l'être qui est pure connaissance. Dans les deux cas, le dieu est un auxiliaire dont l'assistance, quoique provisoire, est en somme indispensable. Même systématisé, le Yoga ne pouvait guère se passer de cette notion. De plus, à voir la place que Śiva occupe dans les textes les plus populaires de l'école yoga, on peut se demander si ce dieu très personnel n'a pas été dès l'origine étroitement associé aux pratiques de la sorcellerie et de l'ascétisme, et si l'Īśvara des théoriciens n'est pas le résultat de sa désaffectation orthodoxe ou théosophique. C'est ce qui expliquerait le mieux ce qu'il y a de vague dans cette entité : elle nous paraît effacée, parce qu'elle n'a plus un rôle important à jouer dans l'économie du monde et du salut, telle que se la représente le Yoga, maintenant qu'il est endoctriné par le Sānkhya ; elle cadre mal avec le reste du système parce qu'elle n'y figure que comme survivance d'une personnalité autrefois bien définie

auxiliaires du yoga, c'est-à-dire la foi, l'énergie spirituelle, le souvenir, la concentration, la connaissance (*prajñā*, l'intuition consciente de la vérité), alors se produisent sans autre délai le yoga inconscient et sa conséquence, le salut. Mais s'il y a chez le yogin une certaine paresse dans l'emploi de ces moyens, il ne peut compenser ce déficit que par sa dévotion pour Īśvara (*Yogasāras.*, p. 18).

1. N'oublions pas d'ailleurs que ce qui fait paraître choquante la présence d'un Iśvara dans le Yoga, c'est l'identité à tous autres égards de ce système avec le Sānkhya. Si l'on n'avait pas eu le commode moyen de confrontation que nous apportent les textes de l'autre école, on ne se fût peut-être pas visé que le rôle d'Īśvara n'était qu'un hors-d'œuvre.

et fortement agissante. Combiner organiquement le théisme avec le dualisme absolu du Sānkhya, c'était une entreprise au-dessus des forces de la philosophie yoga ; elle s'est contentée de juxtaposer les deux doctrines. Il faut d'ailleurs, pour être juste, reconnaître que si le dualisme explique aisément le problème du mal, il a infiniment plus de peine que le monisme à résoudre le problème de Dieu.

Il n'est pas inutile de constater que le Yoga s'écarte sur un autre point encore du mécanisme intransigeant du Sānkhya. Il a émis en effet, à propos du langage, une théorie intéressante qui montre combien ses docteurs étaient préoccupés de ce qui est suprasensible. Ils ont fait observer qu'en dépit de différences notables dans le *son*, un mot prononcé par deux personnes différentes n'en conserve pas moins le même *sens* : ils enseignent donc que le sens ne résulte pas seulement de la somme des sons, et que les sons ne peuvent être pour le sens qu'une sorte de symbole. Il y a, par conséquent, quelque chose de non sensible qui s'ajoute à la simple impression auditive, et qui procure l'intelligence de la parole prononcée (le *sphoṭa*). On peut se demander si l'Īśvara ne joue pas un rôle analogue, s'il ne coopère pas de même avec les sensations que nous recevons du monde extérieur, de manière à nous faire arriver à l'intelligence des choses transcendantes. Je ne voudrais pas insister sur une analogie qu'on trouvera peut-être tirée par les cheveux. Il n'en est pas moins certain que du moment qu'on admet quelque chose de suprasensible, on abandonne le point de vue strictement sensualiste du Sānkhya, et l'on est plus disposé à reconnaître dans le monde et dans la vie l'intervention merveilleuse d'un Dieu de grâce et de compassion[1].

1. Le Sānkhya admet bien qu'il y a des choses subtiles, c'est-à-dire qui sont hors de la portée de nos sens grossiers; mais le subtil n'est pas le suprasensible, puisqu'il est perceptible aux sens qui lui sont adéquats.

§ 3. *Le but à atteindre.*

La définition que Patañjali donne du yoga met en lumière la tendance pratique du système : « Le yoga, dit-il, est la suppression des modifications du principe pensant[1]. » Ces modifications sont les cinq formes que peut revêtir l'activité intellectuelle : la notion correcte, *pramāṇa ;* la notion erronée, *viparyaya ;* la notion imaginaire, *vikalpa ;* le sommeil, *nidrā ;* la mémoire, *smṛti.* « Dans les notions correctes fournies par la perception, la pointe de l'organe de la pensée, rencontrant par l'intermédiaire des sens les objets extérieurs, prend la forme de ceux-ci, tout comme du cuivre fondu qu'on verse dans un creuset » (*Y. S. S.*, p. 2, sq.). L'induction et la parole autorisée sont aussi des sources de notions vraies. — « Il y a notion erronée quand la forme réelle d'une chose ne correspond pas à l'idée qu'on s'en fait » (*Y. S.* I, 8). — « Une notion imaginaire est appelée à l'existence par des mots, sans que rien lui corresponde dans la réalité » (*Y. S.* I, 9). — « Le sommeil est la modification de l'esprit qui n'a rien pour base[2] » (*Y. S.* I, 10). Il ne laisse pas cependant d'être, lui aussi, une fonction de l'esprit, puisqu'après un sommeil profond on a le sentiment d'avoir bien dormi. — « La mémoire est la fonction qui empêche une chose connue de s'échapper de l'esprit » (*Y. S.* I, 11).

Quel intérêt y a-t-il à supprimer l'activité de l'entendement ? Les Yoga-sūtra nous l'apprennent : grâce à cette suppression, le puruṣa retrouve d'une manière absolue sa nature propre (I, 3 ; cf. *Y. S. S.*, p. 1). On le voit, il ne

1. *citta-vṛtti-nirodha.* Le *citta* prend dans le Yoga la place de la *buddhi* dans le Sankhya, — ou, comme l'enseignent quelques commentateurs, celle de l'*antaḥkaraṇa.* Il relève en tout cas de la prakṛti.

2. C'est-à-dire qui se produit quand les autres modifications de l'esprit sont supprimées momentanément. La *nidrā* est le sommeil sans rêve, car le rêve, c'est la mémoire modifiant l'esprit en état de *svapna* (*somnus* et *somnium*).

s'agit plus de reconnaître, par un effort de la pensée, l'identité du moi et de l'âme universelle, comme dans le Védanta ; — ni de distinguer l'âme de tout ce qui n'est pas l'âme, comme dans le Sânkhya ; — mais, par une méthode moitié spirituelle, moitié physiologique, de *réaliser* cette intégration de l'âme qui constitue le salut.

La suppression des fonctions de l'intellect n'est point quelque chose de négatif ; elle est tout aussi positive que l'exercice de ces fonctions. Si celui-ci, la *pravṛtti,* est une marche en avant, l'autre, la *nivṛtti,* est un retour en arrière, et non point un arrêt sur place. Cette observation a une très grande importance pratique ; elle explique pourquoi il faut des opérations, et même de très pénibles efforts pour effectuer la cessation de l'activité du *citta.* Ce n'est pas tout. Puisque la rétraction est une réalité, tout comme la mise en action, on comprend qu'elle laisse un saṁskāra, un résidu ; « si l'on niait l'existence de ce résidu, on n'aurait aucun droit de soutenir que le yoga se renforce avec le temps » (*Y. S. S.*, p. 4).

L'isolation du puruṣa doit être *absolue.* Il n'en est pas du yoga comme de ces suppressions momentanées des fonctions intellectuelles qu'on a l'occasion d'observer au courant de l'existence. A la différence du sommeil profond ou de l'extase, le yoga se traduit par deux résultats, définitifs l'un et l'autre. Tout d'abord, il extirpe les germes de renaissances futures. En outre, il stérilise les prédispositions produites par le fonctionnement de l'organe pensant dans les existences antérieures. « C'est dans deux phases successives que le yoga sape d'avance les fondements d'existences ultérieures, et qu'il efface les empreintes qui déterminent l'existence actuelle. Dans la première, il est « conscient », *samprajñāta-yoga :* la pensée est alors exclusivement attentive à son objet propre, et toutes les modifications du citta sont suspendues dans la mesure où elles dépendent des choses extérieures[1] » ; les fruits qu'il procure sous cette forme

1. *Sarvadarśanasangraha,* p. 164.

sont, ou bien visibles, — la cessation de la souffrance [1], — ou invisibles, — la perception immédiate de l'Être qui fait l'objet de la méditation, c'est-à-dire d'Īśvara ou du puruṣa. La deuxième période du yoga est celle où il est « inconscient », *asamprajñāta :* l'organe pensant se résout en sa cause, la prakṛti ; le sentiment de la personnalité se perd ; le sujet qui médite, l'objet sur lequel s'arrête sa pensée, l'acte même de la méditation, ne font plus qu'un. On dit que le yoga est en ce moment « sans support », *nirālambana,* la méditation n'ayant plus besoin d'un véhicule ou d'un symbole [2]. Et comme les saṁskāra qui ont commencé à développer leurs effets sont eux-mêmes consumés [3], le fruit qu'on recueille, c'est la libération ; le yogin n'a qu'à la désirer, pour qu'elle se réalise immédiatement (*svecchayā mokṣaḥ, Y. S. S.*, p. 6).

IV. L'apprentissage du yoga.

N'est pas yogin qui veut, ni dès qu'on a la fantaisie de l'être. Pour réussir dans cet art difficile, il faut une longue et attentive préparation. « Il est aisé de se tenir sur la lame affilée d'un rasoir ; ce qui est difficile, c'est de demeurer dans la fixité de la pensée quand on n'a pas l'âme préparée » (*Mbhr.* XII, 11090). — « Pour réussir dans le yoga, il ne suffit pas d'en parler ni de prendre le costume du yogin, il faut agir ; c'est la vérité ; n'en doutez pas » (*H. Y. Pr.* I, 66).

Les difficultés ne viennent pas des accidents de la naissance. Le yoga ne fait pas acception de caste ; il est infini-

1. Tandis que le Sāṅkhya fait de la cessation de la souffrance le but suprême à atteindre, le Yoga n'en parle qu'en passant, comme du premier résultat obtenu par la discipline qu'il enseigne.

2. La syllabe *om* dont les Upaniṣad prescrivent la méditation dans ses éléments successifs, dans sa résonnance finale, et dans le silence qui y met un terme, est appelée *ālambana* dans la Kāṭhaka-Upaniṣad.

3. De là l'épithète de *nirbīja* « dénué de germes » qu'on donne à cette phase du yoga.

ment au-dessus des démarcations sociales[1]. Et c'est précisément parce qu'il ne connaît plus les devoirs qui découlent des différences de caste qu'il ne saurait être pratiqué par ceux qui sont encore engagés dans la vie séculière. Un chef de famille doit obéir à des règles qui sont incompatibles avec l'ascétisme. « Quand une âme incorporée est affranchie de tout lien, le yoga mystérieux, excellent, infini, parfait, se produit pour elle après six mois de méditation; mais si, affligée par la passion et les ténèbres, elle reste attachée à femme, fils et parents, quelque instruite qu'elle soit, elle n'arrive jamais au but » (*Maitr. Up.* VI, 28).

Les obstacles viennent de l'homme même, d'autant plus redoutables qu'ils sont inhérents à sa nature et qu'ils naissent sans cesse du jeu de la vie individuelle. On les appelle les « misères », *kleśa*. Ce sont l'ignorance, la conscience de soi, l'attachement, la répulsion, le désir de vivre[2]. L'ignorance consiste à prendre pour éternel ce qui est impermanent, pour pur ce qui est impur, pour agréable ce qui est douloureux, pour le moi ce qui est le non-moi (*Y. S.* II, 5). — La conscience de soi[3] confond le moi et le non-moi dans leurs qualités et dans leur essence propre; elle impute au moi des fonctions qui, en réalité, sont celles de la prakṛti (*ib.* II, 6). — « L'attachement et la répulsion sont trop bien connus pour qu'il soit nécessaire de les définir » (*Y. S. S.*, p. 31). — « Le désir de vivre, — qu'on trouve même chez les hommes éclairés, — c'est la peur de la mort » (*ib.*, p. 31). La plus terrible de ces misères, c'est l'igno-

1. Cela n'enlève pas au Yoga son caractère d'enseignement ésotérique : « Le yogin qui désire le succès doit garder tout-à-fait secrète la science du Haṭha-yoga; cachée, elle est efficace; vulgarisée, elle est vaine » (*H. Y. Pr.* I, 11). Mais ce sont exclusivement des conditions spirituelles et morales qui font qu'on est qualifié (*adhikārin*).

2. *avidyā, asmitā, rāga, dveṣa, abhiniveśa.* — Nous trouvons dans le Yoga le même pessimisme théorique que dans le Sânkhya : « Pour celui qui sait distinguer (l'éternel du transitoire), tout est misère, à cause de la cessation, de l'anxiété, des impressions laissées par les souffrances antérieures, et des contrastes » (*Y. S.*, II, 15).

3. Littéralement, le fait de dire : « Je suis. »

rance ; car elle est le sol sur lequel poussent toutes les autres ; qu'on la détruise, et les kleśa sont anéantis.

Mais est-il possible à l'homme, tant qu'il est un être incorporé, de lever des obstacles qui tiennent à la misère de sa nature ? L'auteur du Yogasārasangraha ne parle que d'atténuation[1], et les moyens que l'école propose montrent qu'on ne peut agir sur eux qu'indirectement. Il y a trois remèdes à ces maux, constituant ensemble ce qu'on appelle la discipline yogique, le *kriyāyoga* (*Y. S.* II, 1 ; 2) ; ce sont les mortifications, l'étude et la dévotion. « Dessécher son corps par la voie de la sainte règle, par le jeûne difficile, etc., c'est la plus haute des mortifications » (*Sarvadarś.*, p. 169[2]). L'étude doit porter sur les textes védiques et sur les *tantra*[3]. La dévotion, c'est de remettre tous ses actes, sans égard à leur fruit, au Seigneur suprême ; c'est de pouvoir dire : « Tout ce que je fais, bon ou mauvais, volontaire ou involontaire, je le fais poussé par Toi » (*Sarvad.*, p. 171).

Les kleśa sont des entraves générales qui rendent difficiles les accès du yoga. Il y faut ajouter tout ce qui, au cours des exercices, paralyse ou annule les efforts de l'apprenti yogin[4]. Ce sont là des « traverses », *antarāya*, qui toutes ont leur source immédiate dans la mobilité innée de l'organe pensant, et qui peuvent surgir à l'occasion de tous

1. *kleśatanūkaraṇa*.

2. C'est une citation de Yājñavalkya.

3. Les *tantra* sont les écritures propres à chaque secte; ils contiennent en particulier ces puissantes formules qui procurent à ceux qui les répètent et les méditent des facultés surhumaines. — Au nombre des exercices prescrits en vue du yoga figure l'obligation de répéter sans cesse et d'une seule haleine certaines formules célèbres comme la gāyatrī avec sa tête : « om, les eaux, la lumière, le suc, l'ambroisie, le brahman, om ». — Comme le dit une des Upaniṣad rattachées au yogisme, « en ceci, il n'y a jamais d'excès » (*Amṛtabindu-Up.*, 21). Comme c'est précisément le contraire de ce qu'avaient enseigné les Brāhmaṇa (voir plus haut, p. 32), nous prenons sur le fait une différence caractéristique entre le ritualisme et l'individualisme religieux.

4. Il va sans dire que les empêchements peuvent se produire non seulement dans la période préparatoire, mais aussi longtemps que le but définitif n'est pas atteint. C'est ce que signifie le *S. S.* VI, 20 : « L'affranchissement, c'est la suppression des traverses. »

les accidents de la vie physique, intellectuelle et morale de l'homme. Patañjali les a énumérées dans le sūtra I, 30 : « la maladie, la langueur, le doute, l'insouciance, la paresse, l'attachement, la perception erronée, l'insuccès dans l'effort fait pour arriver à une des étapes de la méditation, l'instabilité, — telles sont les distractions de la pensée, et les traverses de la concentration[1] ».

Il importe de se prémunir d'avance contre des distractions qui rendraient impossible tout progrès dans le yoga. Il y a pour cela deux moyens, propres l'un à créer les prédispositions favorables, l'autre à neutraliser les prédispositions contraires; ce sont l'application, *abhyāsa*, et le renoncement, *vairāgya*. L'application tend à renforcer l'activité de l'esprit en ce qui concerne l'objet de sa méditation; c'est « l'effort fait en vue de la fixité de l'organe pensant ». Le renoncement a pour effet d'émousser au contraire l'activité de l'esprit par rapport aux objets sensibles.

Il y a plusieurs exercices recommandés au disciple qui veut acquérir l'application[2]. En voici deux qui montreront que nous n'avons encore affaire qu'à une propédeutique du yoga. Le premier consiste à penser à des êtres qui ont pratiqué le renoncement; en effet « quand l'esprit fixe sa méditation sur l'esprit de personnages comme Nārada, il devient, comme l'esprit de Nārada, impassible et stable; penser à des hommes amoureux, c'est incliner son esprit du côté de l'amour ». L'autre, c'est la contemplation « désirable », par exemple « la contemplation de ces formes de Śiva et de Viṣṇu que l'on désire pour soi-même. L'esprit

1. La maladie : la fièvre causée par le manque d'équilibre des trois humeurs; la langueur (*styāna*) : l'inactivité de l'esprit; le doute : l'oscillation entre les deux faces d'une alternative; l'insouciance : le défaut d'attention dans la méditation ; la paresse : la lourdeur du corps, de la parole et de l'esprit; l'attachement : désirer des objets sensibles ; la perception erronée : prendre une chose pour une autre ; l'instabilité : l'incapacité de l'esprit à se maintenir dans une des étapes de la contemplation, après qu'il l'a conquise (*Sarvad.*, p. 163; cf. Aniruddha, ad *S. S.*, p. 269).

2. Ces exercices sont appelés *parikarman* : appropriation, épuration.

ayant naturellement une prédilection pour les formes, se fixe aisément sur celles de Śiva et de Viṣṇu ; et par là, il devient capable de se fixer sur d'autres idées, et finalement de s'arrêter sur la connaissance discriminative [1]. »

Quant au renoncement, on devine quelle importance y ont attachée les docteurs du Yoga ; ils en ont minutieusement noté les étapes et classé les manifestations. D'une manière générale, il ne s'agit nullement de se détacher de ce qui passe pour précieux, et de s'assurer ainsi un mérite d'autant plus grand que l'acte d'abandon a coûté davantage. L'idée qui a inspiré cette doctrine est tout autre. Le *vairāgya* « inférieur » se produit quand on constate ce qu'il y a de vain, que dis-je ! ce qu'il y a d'infiniment fâcheux dans ce qu'on regarde communément comme une source de jouissance, ici-bas ou dans l'autre monde [2] ; et le *vairāgya* « supérieur », quand on a perçu les contradictions inhérentes aux objets qui affectent nos sens, et qu'on s'est rendu compte qu'ils sont la négation du moi. Dans les deux cas, le détachement n'est que le sentiment de satiété *(alambuddhi)* que donnent les plaisirs et les connaissances illusoires [3].

V. Le Rāja-yoga et l'octuple méthode de la méditation.

Nous savons comment, par la lutte contre les « misères » et les « traverses », non seulement on s'assure l'accès du

1. *Y. S. S.*, p. 28 ; 29. Les Yoga-sūtra (I, 39) vont jusqu'à laisser l'adepte absolument libre de choisir comme il entend l'objet de sa méditation ; tant il est vrai que c'est une gymnastique de l'esprit pour laquelle le contenu de la pensée est en somme indifférent.

2. *Y. S.* I, 15.

3. Il convient de noter le ton tout à fait stoïcien de la définition du renoncement, reproduite par le Sarvadarśanasangraha : « Le détachement, c'est la pensée : « Ces objets me sont soumis, je ne leur suis pas soumis », qui surgit chez celui qui ne sent plus aucun intérêt pour les choses de ce monde et de l'autre, parce qu'il perçoit les imperfections qui y sont attachées » (p. 169).

yoga, mais encore on se prémunit contre tout ce qui pourrait éventuellement en troubler le cours. Nous ne savons pas encore comment il faut procéder pour arriver à cette suppression des fonctions intellectuelles qui est la condition de l'isolement de l'âme, et du salut. La théorie de la procédure à suivre pour arriver à ce but est la partie la plus importante du système.

L'école a élaboré non pas une, mais deux méthodes du yoga. On peut appeler l'une la manière douce, l'autre la manière forte. Les textes donnent à la première le nom de Yoga royal, *Rāja-yoga;* à la seconde, celui de Yoga de l'effort, *Haṭha-yoga*. Des auteurs récents recommandent de commencer par le Haṭha-yoga, pour aborder ensuite le Rāja-yoga. Cet éclectisme se concilie mal avec le fait que les ouvrages anciens ne connaissent pas la méthode violente. Évidemment, nous avons là deux concepts distincts et parallèles des moyens à employer. De ce que le Haṭha-Yoga est littérairement postérieur à l'autre, il ne faudrait pas conclure que les procédés qu'il indique remontent à une date moins reculée.

L'idée qui est à la base de la méthode préconisée par le Rāja-yoga, c'est qu'il y a lieu de disposer le corps et l'esprit d'une manière qui soit favorable à la pratique du yoga. De là une série de prescriptions groupées sous huit rubriques, les *aṣṭāṅgāni* ou « huit membres », dont cinq, les moyens externes, tendent à la purification ou adaptation du corps *(kāya-saṁskāra),* de la respiration, des sens, — et trois, les moyens internes, à la purification de l'esprit *(cittasaṁskāra).*

Avant de passer en revue ces huit « auxiliaires » du yoga, il convient de faire remarquer combien les opérations proprement intellectuelles y tiennent peu de place. Ce qui rend significative leur absence à peu près complète, c'est qu'au contraire la dialectique figure encore en bon rang dans le plus ancien aperçu que nous possédions de cette méthode du yoga : « Le yoga a six membres, la discipline de la respira-

tion, la rétraction des sens, la méditation, la fixation de la pensée, l'*examen réfléchi*, la concentration de l'esprit[1]. » Mais sans doute on reconnut de bonne heure que la « réflexion », loin d'être un adjuvant, constituait un élément de trouble dans l'évolution de l'extase; on l'élimina donc, tandis qu'on augmentait le nombre des procédés externes. Aujourd'hui, les yogins s'insurgent contre les descriptions du Rājayoga qui tendent à le présenter comme un exercice intellectuel[2]. Ils ont raison. Bien qu'on l'appelle « la connaissance qui sauve », *tārakajñāna* (*Y. S.* III, 54), le yoga n'est pas à proprement parler un moyen d'acquérir un savoir. Qui en doute n'a qu'à voir en quoi consistent les sept étapes par lesquelles le yogin s'élève à « l'intelligence définitive »[3]; cette « connaissance suprême » commence par être en quatre étapes la libération de tout ce qu'il y a à faire; dans les trois dernières, elle débarrasse l'âme de l'organe de la pensée.

A et B. Premier et deuxième anga : interdictions et injonctions.

La liste s'ouvre par une double série d'interdictions, *yama*, et d'injonctions, *niyama*, sur lesquelles la doctrine semble s'être fixée tardivement[4]. En effet, on constate dans les textes de nombreuses divergences au sujet de l'étendue et du contenu de ces énumérations. Il va sans dire d'ailleurs que ces indications ne sont point pour le Yoga ce que sont les décalogues du bouddhisme et de l'Ancien Testament.

1. *Maitr. Up.* 6,18. Une Upaniṣad beaucoup plus récente, l'*Amṛtabindu*, répète cette liste dans un ordre un peu différent.

2. Un fervent adepte du yoga m'a dit avoir perdu toute la confiance qu'il avait eue précédemment dans le savoir de M. Deussen, parce que celui-ci, dans ses *Erinnerungen an Indien* (p. 77), a défini le Rāja-yoga comme étant l'« intellectuelle Hingebung an das Göttliche ».

3. *saptadhā prāntabhūmau prajñā* (*Y. S.* II, 27).

4. D'après Manu, IV, 204, les *yama* sont toujours obligatoires, mais non les *niyama*. Il est donc probable que pour lui les yama sont les règles essentielles de la morale, et les niyama les règles moins importantes. Nulle part, Manu ne définit ces deux termes avec quelque précision.

Le Yoga ne se propose pas de moraliser ses adhérents; il veut les élever dans une sphère où il n'y a plus ni bien ni mal. *Yama* et *niyama*, comme les anga qui suivent, ont pour but de procurer au sujet la tranquillité morale et psychique qui est indispensable à l'heureux épanouissement du yoga[1].

Les cinq interdictions sont, d'après Patañjali, « ne pas tuer, ne pas mentir, ne pas voler, ne pas avoir de commerce avec une femme, ne pas accepter de présents[2] » (*Y. S.* II, 30); les cinq injonctions : « la purification, le contentement, la mortification, la récitation de textes sacrés, la résignation au Seigneur » (*Y. S.* II, 32)[3]. On trouve la même liste dans le Sarvadarśanasangraha avec cette remarque empruntée au Viṣṇu-purāṇa que « observées dans l'espoir d'une récompense, les prohibitions et les obligations procurent des fruits excellents, et que, dans le cas contraire, elles assurent le salut ».

C. Troisième anga : les postures *(āsana)*.

Les circonstances extérieures peuvent beaucoup pour faciliter ou pour gêner la pratique de la méditation. Aussi les traités ont-ils multiplié les règles relatives au lieu où le yogin doit se placer, à l'attitude qu'il doit prendre, au régime qu'il doit suivre.

Au début, on se contentait encore de recommandations

1. La même préoccupation d'assurer à l'ascète une complète ataraxie morale et physique, s'exprime dans ce vers de l'Amṛtabindu- Up. : « Que le yogin se tienne toujours en garde contre la crainte, la colère, la paresse, l'excès de veille et de sommeil, l'excès de nourriture et de jeûne » (v. 27).

2. Même en cas de détresse.

3. Nous avons déjà rencontré les trois derniers *niyama* à propos du kriya-yoga. D'après *Y. S.* II, 44, l'étude des textes sacrés a pour effet d'assurer au yogin la communion avec la divinité de son choix *(iṣṭa-devatā)*. Quant au « contentement », c'est la satisfaction qu'éprouve le sujet pour tout ce qui lui arrive de soi-même, sans qu'il y mette du sien. La « purification » peut être extérieure (ablutions avec l'eau ou la terre, comme dans l'islamisme), ou intérieure.

générales. La Śvetāśvatara-Upaniṣad demande qu'on choisisse une localité où rien ne vienne déranger la pensée, et Manu veut qu'on s'assoie pour méditer[1]. Les écrits qui se rattachent au Rāja-yoga sont plus précis; cependant leurs prescriptions se maintiennent encore dans les limites raisonnables. Non seulement on n'y trouve rien qui soit contraire à l'hygiène de l'esprit ou du corps, mais encore les règles qu'on donne sont bien appropriées au but qu'on se propose : une hutte placée dans un site agréable, et aménagée de manière à protéger le yogin contre la chaleur, les bêtes et les gens malintentionnés[2]; une posture telle qu'on puisse la garder le plus longtemps possible[3] sans fatigue; une alimentation simple, suffisamment abondante, conforme aux prescriptions de la médecine indigène[4].

1. Comme on voit, ces règles ne sont nullement spéciales à l'école du Yoga. Śankara recommande aussi de se tenir assis pour rendre un culte à la divinité. Les raisons qu'il en donne sont évidemment les mêmes qui ont fait adopter cette posture pour la méditation : « Le culte, dit-il, doit développer une adhésion *(pratyaya)* accompagnée de respect. Si l'on marche ou si l'on court, cet effet ne se produit pas, car la marche sous ses diverses formes dissipe l'esprit ; si l'on se tient debout, le sens interne est obligé de soutenir le corps et n'est plus en état de contempler les objets subtils ; si l'on est couché, on risque de s'endormir » (*Ved. S.*, p. 1071).

2. La Haṭhayoga-pradīpikā donne, pour l'emplacement et la disposition de la cellule, les indications que voici : « Le yogin doit placer sa hutte dans un lieu solitaire, à la portée d'une flèche de ce qui est rocher, feu et eau, dans un pays sûr et fertile, bien gouverné et observateur de la loi. — Une petite porte ; pas de fenêtre, ni de trou, ni de fente ; ni trop haute, ni trop basse ; propre et soigneusement crépie d'une couche épaisse ; point de vermine ; extérieurement un abri, un foyer, un puits ; tout autour un mur d'enceinte : tels sont les caractères de la hutte *(maṭha)* des yogins appliqués au haṭha-yoga » (I, 12 et 13). Il va sans dire que les règles sont valables aussi pour le rāja-yoga.

3. *Sthira-sukham-āsanam*, *Y. S.* II, 46.

4. On trouvera dans *H. Y. Pr.* I, 58 ; 59 ; 60 ; 62 ; 63, les prescriptions relatives au régime alimentaire du yogin. D'une manière générale, il doit peu manger *(mita-āhāraḥ)*, et laisser vide le quart de son estomac ; il doit éviter tout ce qui est acide, aigre, salé, fortement épicé, indigeste, trop chaud ; on lui défend, par exemple, la noix de bétel, l'huile de sésame, l'ail, le poisson, la viande, le lait caillé, les mets réchauffés. On lui permet le froment, le riz, l'orge, le lait, le beurre, le miel, l'eau pure. « Qu'il prenne une nourriture suffisante, douce, agréable à son cœur, profitable à ses humeurs »

Comme l'indique le titre du troisième anga, on attache la plus grande importance à la manière de s'asseoir. Le nombre des attitudes possibles est considérable. Il y en avait eu dans le principe 8.400.000; Śiva n'en retint que 84. Encore s'en faut-il que ces 84 soient toutes employées. Les yogins adoptent de préférence celles qui sont les plus familières aux Hindous, ascètes ou non. Au surplus, il est bien entendu que chacun est libre de choisir celle qui lui agrée le mieux ; les Yoga-sūtra déclarent expressément qu'il n'y a pas de règle obligatoire à ce sujet.

Les attitudes les plus ordinaires sont, à ce qu'on assure, la posture « en fleur de lotus », *padma-āsana*, et la posture « en *svastika* »[1]. Voici la première : la plante du pied droit est placée sur la cuisse gauche, et la plante du pied gauche sur la cuisse droite; les mains croisées tiennent chacune un orteil; le menton est abaissé sur la poitrine; les yeux sont fixés sur le bout du nez (*Sarvad.*, p. 174). Dans le *Svastika-āsana,* on croise les jambes de manière à placer le pied gauche dans le jarret droit, et le pied droit dans le jarret gauche[2]. L'attitude qui semble prévaloir aujourd'hui, c'est d'être assis, les jambes entrecroisées, le buste droit de manière que la tête, le cou et le buste soient sur une même ligne. C'est à peu près la posture que les monuments attribuent au Bouddha plongé dans la méditation.

D. Quatrième anga : le contrôle de la respiration (*prāṇāyāma*).

Pour comprendre l'importance que les yogins attachent à la discipline de la respiration, il faut se rappeler que de

(I, 65). Mais ces restrictions ne sont obligatoires qu'au début : « C'est pour les premiers temps de l'application *(abhyāsa)* qu'on préconise une nourriture de lait et de beurre fondu ; pour celui qui est fortifié dans la pratique du yoga, il n'y a plus de prohibitions semblables » (II, 14).

1. Le *svastika* est le fameux symbole solaire 卐

2. La Haṭhayogapradipika décrit plusieurs autres *āsana ;* elle mentionne la posture « en mufle de vache » (I, 20), la posture de « la tortue » (I, 23), celle du « coq » (I, 25), celle de « l'arc » (I, 26), etc., etc.

tout temps le souffle a été regardé par les Hindous comme le support matériel du moi. C'est par le *prāṇa* que se manifeste la vie individuelle : « l'âme individuelle, appelée *prāṇa*, est née du non-*prāṇa* »[1]. C'est le *prāṇa* qui lie l'âme au corps (*Chānd. Up.* 6, 8, 2); et lorsque les organes luttent les uns contre les autres pour la primauté, c'est la respiration qui se trouve être l'organe essentiel, condition de tous les autres (*Chānd. Up.* 5, 1 . Puisque c'est par le prāṇa que la vie est entrée dans l'univers, il est naturel que l'Atharvaveda lui assigne une puissance cosmique : le prāṇa est le principe de toute vie dans la nature et dans l'homme; il est le premier-né de la création (XI, 4)[2]. Rappelons enfin que dans le mythe cosmogonique raconté par la Maitrāyaṇīya-Upaniṣad, c'est sous forme de vent ou de souffle que Prajāpati pénétra dans la matière pour lui insuffler la vie et créer la multiplicité des êtres; et que, dans une autre légende plus significative encore, lorsque Varuṇa voulut instruire son fils dans les mystères de l'autre monde, il le dépouilla de sa personnalité terrestre en lui enlevant la respiration (*Jaimin. Br.* I, 42).

Ces idées, dont il n'est pas difficile de reconnaitre l'origine animiste, ont étroitement lié l'un à l'autre le souffle et l'individualité. Accélérer, ralentir la respiration, c'est accroître ou diminuer la vie individuelle; la supprimer, c'est faire tomber les barrières qui emprisonnent notre existence dans les limites du temps et de l'espace, c'est permettre à l'âme de s'élargir infiniment et l'identifier avec l'univers. Et comme l'individualité et la pensée ne font qu'un, il y a lien étroit entre le souffle et la pensée. Que l'on règle le premier, et la pensée prend un cours continu ; elle cesse de vagabonder à droite et à gauche; elle se concentre sur un seul objet : « Quand la respiration est instable,

1. *Maitr. Up.* 6,19 ; le non-*prāṇa* c'est l'Être infini, non individualisé.

2. Le Śatapatha-Brahmaṇa fait aussi naître les « sept prāṇa » directement de l'*asat*, du non-être primordial (VI, 1, 1); leur création est antérieure à celle de puruṣa-Prajāpati (XI, 1, 6, 17).

le manas aussi manque de stabilité; immobiliser la respiration, c'est immobiliser en même temps le manas » (*H. Y. Pr.* II, 2)[1].

Quelque étranges que soient ces conceptions, elles ne sont pas cependant tout entières du domaine de la fantaisie. L'activité cérébrale est directement intéressée à la manière dont se comporte la circulation du sang, et par conséquent elle dépend aussi dans une certaine mesure de la respiration. L'intoxication d'un sang insuffisamment brûlé par une respiration trop lente provoque souvent des troubles intellectuels. En outre, si l'on en croit des témoignages qui semblent dignes de foi, on peut, en agissant sur la respiration, arriver à modifier sensiblement son état moral.

Un motif ascétique a contribué à accroître l'importance qu'on attachait au contrôle de la respiration. Dans la théorie du yoga, régler son souffle[2], c'est purifier les organes de son corps, les dépouiller de toutes les scories que la vie individuelle y accumule sans cesse. De là cette destination, à première vue surprenante, que Manu assigne au *prāṇā-*

1. Le Sânkhya a emprunté cette doctrine au Yoga : « La suppression des fonctions de l'organe pensant est produite par l'expulsion et par la rétention (de l'air dans la respiration) » (*S. S.* III, 31). Il n'est pas inutile de rappeler qu'un des plus grands mystiques modernes, Swedenborg, était, lui aussi, convaincu qu'une pensée lente correspond à une longue respiration, une pensée rapide à une respiration accélérée.

2. Ou plutôt ses souffles vitaux, car il y a cinq *prāṇa*, qui sont les agents de toutes les opérations vitales de l'organisme. Les textes, malheureusement, ne s'accordent guère sur la manière de répartir entre eux les fonctions physiologiques. On trouvera dans Deussen, *Gesch. der Phil.* I, 2, p. 248, sqq., un aperçu de la doctrine des Upaniṣad sur les prāṇa. Quant au Yoga, il n'a fait, sur ce point comme sur bien d'autres, que recueillir l'enseignement traditionnel des écoles brahmaniques. Voici comment la théorie la plus généralement répandue localise et spécialise les prāṇa : 1° le *prāṇa* proprement dit, entre la pointe du nez et le cœur, renouvelle la vie dans l'organisme ; — 2° le *samāna*, entre le cœur et le nombril, sert à l'assimilation *(samikaraṇa)* des aliments et des boissons ; — 3° l'*apāna*, entre le nombril et l'anus, est chargé des évacuations ; — 4° l'*udāna*, entre le nez et le sommet du crâne, est l'organe par lequel l'âme sort du corps dans l'extase et au moment de la mort ; — 5° le *vyāna*, répandu dans l'ensemble du corps et dans les membres, est l'organe du mouvement.

yāma; il en fait une pénitence, un moyen que l'homme possède d'expier la mort de tant d'animaux qu'il fait périr par cela seul qu'il vit lui-même : « Les prāṇāyāma... sont une expiation de la mort involontaire de tant de créatures qu'on tue jour et nuit. Si un brahmane fait, selon les règles, trois prāṇāyāma, en y joignant les *vyāhṛti* et le *praṇava*, il accomplit la pénitence suprême. De même que les impuretés des métaux sont consumées par la fonte, de même les défectuosités des sens sont détruites par la répression des sens[1]. » Le principe de l'ascétisme n'est-il pas en effet que la vie « naturelle » est pernicieuse ? que plus on la laisse se déployer librement, plus elle est une source de souffrance ? Il convient donc de racheter ou d'atténuer tout au moins par la pratique des mortifications, le mal que l'on cause sciemment ou non ; et c'est libérer son moi que de gêner sa respiration, cette manifestation par excellence de la vie individuelle.

Une dernière raison pour soumettre la respiration à des règles positives, c'est qu'elle passe pour une prière continuelle. Cette croyance est très certainement en relation avec l'idée, si souvent exprimée par les anciennes Upaniṣad, que « celui qui sait » fait l'offrande journalière, non pas dans le feu sacré, mais intérieurement, dans le feu de son ventre, un rite qu'elles appellent le *prāṇāgnihotra*[2]. Cette substitution est un des symptômes de la spiritualisation du culte, que les Upaniṣad ont préparée et sur laquelle nous trouverons encore de nombreux témoignages dans la littérature de l'hindouisme. Malheureusement les traités relatifs au yoga ne se sont pas maintenus à cette hauteur de mysticisme. Il y avait quelque chose de profondément religieux dans la pensée que la vie tout entière est comme un hymne en l'honneur du brahman, l'être universel ; mais, comme il

1. Manu, VI, 69-71. On appelle *vyāhṛti* les formules composées de mots isolés ; la plus fameuse est *bhūḥ, bhuvaḥ, svaḥ*. Quant au *praṇava*, voir plus haut, p. 117, sqq.

2. Voir plus haut, p. 70.

arrive souvent, l'idée s'est matérialisée, et c'est le bruit de la respiration qui a été considéré comme une prière. On a enseigné que par chacune de ses expirations et inspirations, l'homme faisait entendre la phrase *so 'haṁ* « Il est moi »[1]. Respirer, c'est donc des milliers de fois par jour affirmer la vérité suprême. Comme on compare souvent la circulation de l'air aspiré et expiré à l'eau qui alternativement remplit et abandonne les auges d'une roue hydraulique, cette prière respiratoire évoque le souvenir des fameuses roues qui ont fait une fâcheuse réputation au bouddhisme décadent. Tellement il est vrai qu'une doctrine, fixée par la tradition, et propagée par l'esprit d'imitation, fait, sous l'influence d'un psittacisme croissant, une chute d'autant plus lamentable qu'elle avait brillé d'abord d'un plus bel éclat.

Dans chaque acte respiratoire[2] on distingue trois moments, l'inspiration, la rétention du souffle dans la poitrine, l'expulsion de l'air; et l'on appelle *pūraka, kumbhaka, recaka* le contrôle de la respiration dans chacune de ces trois phases[3]. Leur durée est strictement déterminée. L'unité de mesure étant la *mātrā*, c'est-à-dire le temps employé pour un clignement d'œil, un battement de mains, l'émission d'un son, ou encore l'intervalle qui sépare, pour un

1. *So'haṁ* est l'équivalent de la « grande parole » *Toi, tu es ceci*. En renversant l'ordre des deux mots, on a *haṁ-so*, le flamand, qui est devenu un nom mystique de l'âme ; d'où *parama-haṁsa*, une des appellations usuelles de l'Être suprême.

2. D'après le Sarvadarśanasangraha, le nombre total des inspirations et des expirations, en un jour et une nuit, s'élève à 21.600, c'est-à-dire quinze en une minute, ce qui est un chiffre normal. L'*ajāpamantra* ou « formule sans parole » que nous faisons entendre en respirant, se compose de 600 adorations du dieu Ganeśa, 6.000 de Brahman Svayambhū, autant pour Viṣṇu et Śiva, 1.000 pour Bṛhaspati, pour l'Âme suprême et pour l'âme : total 21.600 (*Sarvad.*, p. 175).

3. Il est à remarquer que les textes commencent en général par le recaka. Le pūraka « remplit » ; le recaka « déverse » ; le kumbhaka supprime le mouvement de l'air à l'intérieur du corps, et le souffle est immobile comme de l'eau dans une cruche (kumbha). On ajoute quelquefois un 4e moment, le śūnyaka, « le vide ». C'est le moment de suspension qui sépare chaque expiration de l'inspiration subséquente.

homme qui dort, une expiration de l'inspiration suivante, le pūraka doit durer 16 mâtrā, le kumbhaka 64, le recaka 32[1]. On voit par ces chiffres que l'effort porte surtout sur l'arrêt de la respiration après chaque inhalation. Trois fois par jour, le yogin s'exerce à maitriser son souffle, jusqu'à ce qu'il puisse faire 80 kumbhaka de suite.

Le prāṇāyāma peut être fécond *(sagarbha)* ou stérile *(agarbha)*. S'il est accompagné de *mantra* qu'on répète ou de méditations sur ces mantra, il est fécond : « Quand, retenant son souffle, — c'est-à-dire pendant le kumbhaka, — on répète trois fois de suite la *gāyatrī*, précédée des *vyāhṛti*, suivie de la « tête » de la gāyatrī, accompagnée au commencement et à la fin du praṇava, alors vraiment il y a prāṇāyâma »[2] (*Īśvaragītā*, citée par le *Y. S. S.*, p. 42).

Il semble vraiment qu'il ne valait pas la peine de tourner le dos au ritualisme du sacrifice, avec ses invocations chantées ou murmurées, ses formules propitiatoires et ses émissions de cris à peine articulés, pour aller retomber dans des pratiques tout aussi superstitieuses et peut-être moins inoffensives. On comprend que Śankara ait condamné dédaigneusement toute cette gymnastique de la respiration : « C'est par la méditation et par l'enseignement d'un maître que la vérité est connue, et non par des ablutions, des dons, des centaines d'exercices accomplis dans le but de contrôler la respiration[3]. »

Et cependant il serait injuste de dire que le yoga n'ait consisté pour les théoriciens de l'école que dans l'application

1. C'est du moins ce que prescrit la *Vāsiṣṭha-Saṁhitā*. Le Nāradīya-purāṇa, cité par le Yogasārasangraha donne de tout autres proportions : *pūraka*, 12 mâtra ; *kumbhaka* 24, *recaka* 36.

2. La *gāyatrī* ou *sāvitrī* (= *Rv.* III, 62, 10) est une invocation au dieu Savitar que l'Hindou fidèle murmure debout, au crépuscule du matin, jusqu'à ce que le soleil apparaisse, et assis, au crépuscule du soir, jusqu'à ce que les étoiles soient distinctement visibles.

D'après la *Dhyānabindu-upaniṣad*, on doit diriger sa pensée sur Śiva pendant le recaka, sur Viṣṇu pendant le pūraka, sur Brahman pendant le kumbhaka.

3. Passage cité par Dvijadas, *J. R. As. Soc.*, 1888.

de procédés exclusivement physiologiques. Une légende que raconte le Yogavāsiṣṭha, semble indiquer au contraire que si le prāṇāyāma est en effet le moment décisif de toute cette discipline, il ne porte cependant les fruits désirés qu'à condition de la lente élaboration psychologique qui doit s'effectuer dans le sujet. Un ascète se retire dans la jungle; il pratique le prāṇāyāma pendant des années, mais sans résultat. A la fin, il se rend auprès d'un ṛṣi et lui demande de lui enseigner le yoga. Le ṛṣi consent; il ordonne à l'ascète de rester auprès de lui en qualité d'élève; mais, pendant deux ans, en dépit de toutes les sollicitations, il se contente de dire : « Attends. » L'autre finit par en prendre son parti, et laisse le ṛṣi tranquille. Douze ans se passent. Le maître fait venir l'élève et lui dit de prononcer le mot *om*. Or le mot om est formé de trois éléments a, u, m. L'élève fait entendre le son *a*, et voici que le recaka se fait tout naturellement; avec le son *u*, avec la nasale finale, se produisent non moins spontanément le pūraka et le kumbhaka. Et alors comme une étincelle, qui tombe dans un champ d'herbes desséchées par le soleil, le consume en quelques instants, le mot *om* mit en activité les facultés spirituelles de l'apprenti yogin, qui en peu de temps passa par les quatre dernières étapes du yoga.

On le voit, l'adepte n'est assuré de son salut que si, à force d'exercices, il est devenu maître de son instrument, c'est-à-dire de sa respiration. Mais il en est de cela comme des exercices auxquels un musicien se soumet : ce ne sont pas eux qui font l'artiste, mais sans eux il n'y aurait pas d'artiste. Il est certain que de nombreux adeptes se sont appliqués trop exclusivement à suivre les règles très matérielles, mais très précises, du prāṇāyāma, et qu'ils y ont vu la partie essentielle du yoga ; dans toutes les écoles, il y a des élèves qui, par paresse d'esprit, acceptent les travaux manuels ou mnémoniques les plus fatigants et les plus longs, et qui esquivent le moindre effort intellectuel. Mais c'est une défiguration de la doctrine dont il ne faut pas

rendre responsables les vieux maîtres qui ont vu, dans le quatrième anga, non pas le moyen direct de l'affranchissement, mais la condition et puis le signe d'un progrès dans la voie du salut.

E. Cinquième anga : la rétraction des sens *(pratyāhāra)*.

Dans le cours naturel des choses, les sens sont en contact avec les objets extérieurs, et, s'ils peuvent en communiquer la perception à l'intellect, c'est qu'ils prennent la forme de ces objets. Par leur intermédiaire, le manas, puis la buddhi reçoivent l'empreinte du monde sensible. Tant que les sens peuvent ainsi se conformer à leur tendance propre, qui est d'aller trouver les choses du dehors, ils mettent l'organe pensant dans leur dépendance, puisque, bon gré mal gré, ils lui infligent ces sentiments de désir, de colère ou de stupide indifférence qu'excitent inévitablement les objets du monde extérieur : « Si l'intellect est entraîné par les sens dans leur course errante, la raison *(buddhi)* s'en va à la dérive, comme un vaisseau emporté par la tempête » (*Mbhr.* III, 13 945, = *Bhag. G.* 2,67).

Mais vivre selon la nature, c'est s'engager de plus en plus dans le « circuit de l'existence ». Si l'on veut faire son salut; et même si l'on veut faire quelque grande chose[1], il faut libérer son moi, et par conséquent réprimer ses sens. Que l'on renverse donc leur direction naturelle, de manière que, tournés maintenant vers l'intérieur, ils prennent la nature du sens interne dont ils sont émanés[2]; ils seront ainsi « accommodés » à l'esprit[3].

Ramener en arrière les sens loin de leur objet, c'est faire l'opération appelée *pratyāhāra*, et les maintenir dès lors

1. « Quiconque aspire à faire de grandes choses, qu'il s'agisse d'un acte utile ou d'un acte vertueux, qu'il maîtrise ses sens; par leur répression, la raison (*buddhi*) croît comme le feu au moyen du bois à brûler » (*Mbhr.* V, 4335).

2. *Y. S.* II, 54.

3. *citta-anukārin* (*Sarvadarś.*, p. 177).

sous un sévère contrôle de façon qu'ils obéissent et ne commandent plus, c'est faire le *nigraha*. Dès ce moment, les choses du dehors ne sont plus perçues par la conscience, et par conséquent n'existent plus pour elle ; le manas lui-même devient non-manas[1]. Qu'un seul des organes ne soit pas réprimé, et la connaissance s'écoule, comme l'eau s'enfuit d'une outre trouée[2]. Si au contraire l'occlusion est complète, « l'intellect n'entend plus, ne voit plus, n'a ni goût, ni odorat, ni tact; il ne fait plus acte de volonté; il n'a conscience de rien, ne pense pas; il est comme une bûche. C'est alors qu'on atteint le tréfonds[3] des choses ; c'est le yoga, disent les sages. On brille comme une lampe qui brûle en un lieu abrité contre le vent, et, débarrassé de son corps subtil, sans vaciller, on suit la route d'en haut ; on ne revient plus dans les régions inférieures » (*Mbhr.* XII, 11384, sq.).

F. Sixième anga : la fixation de la pensée *(dhāraṇā)*.

Maintenant que toutes les communications sont coupées avec le monde extérieur, et que la pensée, affranchie, peut s'épanouir librement, c'est vers le dedans qu'elle doit diriger son effort. Un travail effectué en trois étapes va l'amener de proche en proche à l'unification, à la désindividualisation, à l'isolement[4].

Résoudre ses six sens dans la buddhi, et celle-ci dans l' « indéterminé » par le processus d'involution enseigné dans l'école Sānkhya, c'est ce qui unifiera l'organe pensant ; la résorption de tous les évolués dans leur source première délivrera le puruṣa de cette apparente individualité qu'il devait à son association avec le monde du devenir ; et l'âme, isolée, s'élargira à l'infini.

1. *manaso 'manībhāve*, Gauḍ., *Māṇḍ. kār.* III, 31-18.
2. *Mbhr.* XII, 8782.
3. *prakṛtim āpannaṁ.*
4. *ekāgratva ; nirātmakatva ; kaivalya.* Ces trois opérations sont étroitement associées et portent le nom commun de *saṁyama*, la contrainte centripète. Voir *Y. S.* III, 4 ; 7 ; 8.

L'organe pensant a une propension naturelle à errer de tous côtés. Il faut commencer par fixer la pensée, c'est-à-dire par l'assujettir en un point déterminé. Canalisé, le courant en sera à la fois continu et puissant. « On doit s'appliquer au seul savoir qui est l'essence de tout savoir et qui mène au but qu'on se propose. La multiplicité des connaissances ne fait qu'entraver la marche du yogin. Celui qui, curieux de savoir, se dit : « Voici une chose qu'il faut que je sache ; en voici encore une autre... » ne peut connaître la seule chose à connaître, fût-ce en un million de périodes cosmiques » (*Mārkaṇḍ.-pur.* XLI, 18, sq.).

Sur quoi faut-il arrêter ainsi l'organe de la pensée? A cette question, les textes répondent de deux façons. Les uns veulent qu'on la fixe en un des points du corps, les autres qu'on l'applique à un des objets de la connaissance. Dans le premier cas, le point d'arrêt de la pensée sera par exemple le « lotus du cœur », ou le nombril, ou la pointe du nez, ou le sommet de la tête, ou bien encore la place qui se trouve entre les deux arcades sourcilières. Au contraire Vijñānabhikṣu enseigne que « la dhāraṇā fixe l'esprit *(citta)* sur l'âme individuelle, lieu du Dieu suprême, son conducteur interne » (*Y. S. S.*, p. 49).

Voilà deux définitions qui semblent contradictoires, puisque l'une fait de la dhāraṇā une localisation matérielle de la pensée, tandis que l'autre ramène le processus à un phénomène psychologique. Et cependant il n'y a pas de raison pour croire que l'une représente plutôt que l'autre l'ancienne tradition de l'école. Puisqu'on plaçait la dhāraṇā entre la rétraction des sens et la méditation proprement dite, il était naturel qu'on y vît l'opération par laquelle on tenait massées en un point de l'organisme toutes les fonctions intellectuelles, une fois qu'elles étaient reployées et plongées dans le citta. Et ce point lui-même ne pouvait être qu'une des parties vitales du corps, ou l'une de celles qui jouent un rôle dans la production des phénomènes d'auto-hypnose, le nombril ou le bout du nez par exemple. D'autre

part, l'idée fixe, surtout quand elle s'applique à des concepts de peu de richesse, provoque aussi des troubles moraux ou intellectuels, comme ceux que le Yoga a vite recherchés.

Et non seulement les deux notions ont sans doute coexisté de tout temps, mais encore les philosophes des écoles Sānkhya et Yoga les ont jugées exactement équivalentes. Puisque l'organe pensant est quelque chose de substantiel, cela ne fait pas de différence pour la pensée que son point d'attache soit un objet à connaître, ou un lieu dans lequel elle reste repliée sur elle-même ; dans les deux cas, il y a un déplacement matériel du citta. Aussi les sources les plus autorisées admettent-elles indifféremment les deux interprétations. Les Yoga-sūtra, après avoir posé en principe que « la dhāraṇā est la fixation de la pensée sur un point » (III, 1), mettent au nombre des objets sur lesquels le citta s'arrête dans le *saṁyama*, le soleil, la lune et l'étoile polaire, aussi bien que le nombril, le haut de la gorge, ou le cœur. Le Sarvadarśanasangraha n'est pas moins éclectique : « La dhāraṇā fixe l'esprit, en l'écartant de tout autre objet, sur quelque place qui soit en relation avec le moi intérieur, comme le cercle du nombril, le lotus du cœur, l'extrémité de l'artère *suṣumnā*, etc., — ou un être du dehors, comme Prajāpati, Indra, Hiraṇyagarbha » (p. 177).

G. Septième anga : la méditation *(dhyāna)*.

« Quand à la place où l'esprit s'est fixé, la pensée, modifiée en la forme de l'objet contemplé, coule continûment sans qu'aucune autre fonction vienne la troubler, il y a méditation » (*Y.S.S.*, p. 44). Comme dit plus simplement Patañjali, le dhyāna est « un courant de pensée unifiée » (III, 2).

H. Huitième anga : la concentration *(samādhi)*.

Dans la « méditation », il y a lieu de distinguer encore entre la pensée, l'objet qu'elle contemple, et l'acte de la méditation.

Il n'en est plus de même dans le *samādhi*. Sujet et objet ne font dès lors plus qu'un : « Pour celui dont les fonctions intellectuelles sont supprimées, il y a concentration et consubstantiation du sujet qui saisit, de l'objet saisi, de l'acte de saisir, comme dans une gemme » (*Y.S.* I, 41)[1].

Puisqu'il est une concentration intense et absolue de l'esprit, le samādhi est psychologiquement un phénomène différent de l'extase. Dans l'extase, le mystique se sent transporté hors de lui-même, il oublie son moi et s'abîme en Dieu : ἔκ-στασις. Dans les Upaniṣad et les systèmes qui en dérivent, le samādhi est un moyen de s'arracher temporairement à la limitation et à la relativité de l'existence ; il constitue par conséquent une anticipation de la désindividualisation finale. La conception grecque et chrétienne de l'extase rappellerait plutôt, mais combien spiritualisée, une vieille idée animiste que nous avons signalée à propos du ritualisme brahmanique : l'âme du sacrifiant quitte momentanément le corps où elle réside, et voyage dans le ciel pendant l'acte sacré ; et si un rite spécial ne la réintègre dans le corps, une fois la cérémonie terminée, le sacrifiant perd la vie ou la raison.

L'apprenti yogin n'arrive pas d'emblée à réaliser cette concentration qui doit couronner la lente élaboration de son salut. Il n'y réussit que grâce à une série de travaux d'approche qui naturellement ont été catalogués avec minutie, sinon avec clarté. Tout d'abord la contemplation a pour objet les choses du monde grossier ; elle est *savitarka*, pensive. Puis l'âme s'abîme dans la contemplation des objets subtils ; le samādhi est alors *savicāra*, réfléchi. Ensuite l'âme est sans contenu distinct, mais elle éprouve encore un sentiment de béatitude, c'est le *sānanda-samādhi*. Enfin tout sentiment s'efface ; tous les organes sont au repos ; il ne subsiste plus que ce qu'il y a de plus tenace dans l'âme individualisée, c'est-à-dire son individualisation même ; c'est le *sāsmitā-*

1. Dans une gemme d'une transparence parfaite, l'objet qui reflète, l'objet reflété et l'image sont en quelque sorte unifiés.

samādhi, caractérisé par la notion « je suis ». Jusqu'ici le yogin a conservé la conscience de son moi. Aussi les quatre phases du samādhi qui viennent d'être élaborées forment-elles le *samprajñāta-yoga*[1]. Mais le travail de concentration ne s'arrête pas là. Le yogin finit par entrer dans l'état de yoga inconscient, par lequel sont anéantis toutes les impressions passées et tous les germes d'une future existence individuelle.

Comment pourrait-on décrire un état qui a précisément pour caractère d'être sans caractère? Seuls ceux qui en ont fait l'expérience peuvent en parler sciemment, et encore manquent-ils de paroles pour en donner une idée. Du moins tâche-t-on de dépeindre au moyen de comparaisons ce suprême apaisement de l'âme : « Le yogin est aussi calme qu'un homme qui dort paisiblement; il ressemble à une lampe remplie d'huile qui brûle dans un endroit abrité du vent, et dont la flamme s'élève fixe et droite. Tel un roc qui demeure inébranlable bien qu'il soit battu par les pluies », etc., etc. (*Mbhr.* XII, 11693, sqq.)[2].

1. Voir plus haut, page 312. — Si le lecteur veut bien se reporter aux passages de la Chāndogya-Upaniṣad et de la Māṇḍūkya-Upaniṣad cités plus haut (pages 81, sqq. ; 124, sq.), et à ce que j'ai dit page 191, sq., de la théorie védantique de l'individualisation du brahman, il se convaincra que la plupart des éléments de cette analyse du samadhi s'expliquent par ses antécédents historiques. Dans la Chandogya-Upaniṣad, il ne s'agit pas encore de phénomènes extatiques, mais le premier état est déjà mis en relation avec la veille, le second avec le rêve, le troisième avec un sommeil profond. La Maṇḍukya-Upaniṣad ajoute un quatrième état, celui de l'absorption temporaire ou définitive dans le brahman ; en outre, la veille y correspond au monde grossier, le rêve aux objets subtils ou internes, le sommeil à la félicité. Le Yoga fait des trois premiers états les trois premiers degrés de la concentration spirituelle, c'est-à-dire de la désindividualisation progressive de l'âme ; cela le conduit à poser en face de l'âme complètement désindividualisée ou inconsciente, *asamprajñāta-yoga*, un quatrième état de l'âme individuelle et consciente, celui où elle n'a plus d'autre caractère que cette individualité même. Nous verrons que l'histoire de cette doctrine ne se termine pas là ; dans le bouddhisme, elle subit encore une nouvelle et caractéristique modification.

2. Un passage de la Haṭha-yoga-pradipika, qui se sert de deux comparaisons pour décrire l'état du yogin dans le samadhi, nous montre à quel point les idées védantiques ont pénétré dans le Yoga récent : « Vide dedans, vide

On pourrait croire qu'arraché au monde des contingences, le yogin en état de samādhi se trouve en dehors des relations de temps et d'espace. Ce serait mal connaître l'amour des Hindous pour les arrangements bien symétriques et puérilement artificiels. L'Īśvara-gītā[1] nous apprend que la dhāraṇā dure autant que 12 prāṇāyāma; le dhyāna équivaut à 12 dhāraṇā, le samādhi à 12 dhyāna; en comptant quatre secondes par prāṇāyāma, cela ne donne pas tout à fait deux heures pour un samādhi.

VI. Le Haṭha-yoga.

C'est une croyance universelle que pour entrer en communication directe avec un dieu, il faut s'être soumis d'abord à un entraînement particulier. La méthode employée diffère grandement suivant le niveau religieux; ici toute matérielle, là de plus en plus psychique. Chez les peuples de la nature, les jeûnes prolongés, les mutilations, les longues stations dans la solitude, la continence, l'emploi de fumigations et de narcotiques, une gesticulation violente, tels sont les moyens auxquels on recourt en général pour mettre le sujet dans un état d'extrême surexcitation. Plus le fonctionnement normal de l'existence sera aboli chez l'homme, plus il semblera s'élever au-dessus de l'humanité et prendre quelque chose de divin : les lois de la nature grossière n'existeront plus pour lui, et le champ de sa vision s'agrandira infiniment.

Dans la religion védique aussi, les rites de consécration comportent de pénibles mortifications, des jeûnes, l'observation temporaire de la chasteté, le silence, une solitude relative. C'est que le père de famille qui s'apprête à sacri-

dehors, vide comme un vase dans l'espace; plein dedans, plein dehors, plein comme un vase dans l'océan » (IV, 56). Le yogin, dit le commentaire est vide parce qu'il est soustrait à l'action du monde extérieur : il est plein, parce que, dedans et dehors, il est confondu avec le brahman.

1. Citée par le *Y. S. S.*, p. 44 in.

fier, doit momentanément revêtir un caractère divin, et pour cela renoncer aux actes habituels de sa vie profane.

Les *sādhana*, c'est-à-dire les pratiques que prescrit le Haṭha-yoga n'ont pas d'autre objet. Les yogins pressés d'avoir ces *transes* par lesquelles ils entraient en communion avec le divin, ont fait ce que finissent par faire tous les mystiques: ils ont cherché à les provoquer artificiellement. Ils ont eu recours à des procédés qui ressemblent en partie à ceux qu'emploient les prêtres-sorciers des religions animistes, mais qui dérivent aussi des idées qu'avait accréditées autour d'eux un long développement de la pensée théosophique. Le Haṭha-yoga nous offre ainsi un curieux exemple de la dégradation que subissent les concepts métaphysiques entre les mains de gens qui s'en servent pour des fins pratiques et immédiates.

En tant que *systématisation* des procédés imaginés pour amener rapidement les phénomènes physiologiques et psychiques qui valent aux yogins une grande réputation de puissance et de sainteté, le Haṭha-yoga est certainement plus récent que le Rāja-yoga; mais les idées sur lesquelles il repose sont extrêmement anciennes, aussi anciennes que la pratique de la sorcellerie d'une part, et que l'élaboration des premiers concepts théosophiques de l'autre. Une fois qu'il a été constitué en corps de doctrines, on a donné au Haṭha-yoga une place dans l'enseignement de l'école, il a été entendu qu'on commence par le haṭha pour aborder ensuite le Rāja-yoga. Cependant, s'il jouit aujourd'hui d'une faveur très grande, et si, au dire des observateurs, c'est lui qu'appliquent les faquirs qui veulent, par des phénomènes de catalepsie et de mort apparente, capter la vénération des dévots, les protestations se sont élevées de bonne heure contre les enfantillages qui tiennent une place excessive dans cette nouvelle méthode pour faire son salut. « Des règles sur la manière de se tenir et de s'asseoir ne sont d'aucune aide pour le yoga. Tant de détails n'aboutissent qu'à retarder la délivrance[1]. »

1. *Garuḍapurāṇa*, cité par le *Y. S. S.*, p. 23.

Le mot *haṭha* signifie effort; une appellation toute banale, comme on voit, et qui dut paraître bien terne à des gens pour lesquels cet « effort » était la source de biens infinis. Par un de ces expédients d'interprétation qui sont familiers aux esprits avides de symboles et de mystères, les yogins ont coupé le mot et assigné à chacune de ses deux syllabes un sens profond. On enseigna que *ha* désignait l'air aspiré, *ṭha* l'air expiré, et comme le premier est la réception, le second l'émission de la vie, on fit de *ha* le nom du soleil, et de *ṭha* celui de la lune. Le haṭha symbolisa par conséquent la circulation de la vie dans sa source, le soleil, et dans son embouchure, la lune. Cette explication bizarre a du moins l'avantage d'avertir les intéressés qu'ils apprendront par le haṭha-yoga les procédés mécaniques capables d'agir sur la respiration[1], bien plutôt que la méthode et l'objet de la méditation.

A la base du haṭha-yoga, nous trouvons l'idée que l'homme peut modifier, supprimer même le jeu des esprits vitaux; qu'il peut à son gré les faire passer par une artère[2] plutôt que par une autre, et que, en détruisant ainsi le contact de l'âme avec le monde extérieur, il réussit à l'isoler et à la sauver. Cette théorie s'appuie sur une physiologie fantaisiste dont il est nécessaire d'indiquer les lignes principales.

L'air circule dans l'organisme au moyen de canaux dont le nombre varie infiniment suivant les textes : 101 disent quelques-uns, 72 000 d'après les plus nombreux, 727 210 201 à en croire ceux qui n'estiment que les gros chiffres. Le nombre des *nāḍī* vraiment importantes est beaucoup moins grand : 16, ou 11, ou 10, ou 3. Dans le plus populaire des traités sur le haṭha, la Haṭhayogapradīpikā, il n'est tenu compte que de trois; ce sont celles qui sont intéressées par le travail du yogin.

1. Au sujet de la diète à suivre, le Haṭha-yoga donne les mêmes règles que les traités qui s'occupent du Râja-yoga ; il n'impose nullement les jeûnes excessifs auxquels se livrent les faquirs d'aujourd'hui. Ajoutons que la Haṭhayogapradīpikā ne fait pas mention de narcotiques.

2. Artères et veines sont des canaux, *nāḍī*, qui servent à la circulation, non du sang, mais de l'air.

Tout d'abord la *suṣumṇā* « subtile à l'excès, de toutes la plus secrète ». Est-elle le cordon de la moëlle épinière? ou la trachée-artère? ou l'une des grandes artères qui partent du cœur? Les avis sont partagés, et les indications fournies par les sources sont assez vagues et assez contradictoires pour qu'il soit impossible de trancher la question. Nous apprenons en effet qu'on peut l'obturer en repliant la langue de manière à la presser contre le palais; mais aussi qu'elle aboutit au sommet du crâne, à la suture médiane, ou encore à la fontanelle antérieure[1]. Ce qui est certain, c'est qu'elle est au milieu du corps, et qu'elle joue un rôle qui est en rapport avec sa situation centrale. Elle est la voie par laquelle l'âme individuelle va s'absorber dans l'Âme Universelle. On l'associe au dieu Brahman.

A droite et à gauche sont deux nāḍī qui servent l'une à aspirer, l'autre à expirer. En règle générale, c'est celle de droite, la *pingalā*, qui sert à l'entrée, et celle de gauche, l'*iḍā*, qui sert à la sortie de l'air[2]. La pingalā a le soleil comme divinité; elle est la matrice des Pères. L'iḍā est sous la domination de la lune; elle est la matrice des dieux[3]. Si ces données ne sont pas simplement imaginaires, il est possible que ces deux canaux soient les deux artères carotides.

Pingalā et iḍā prennent naissance l'une et l'autre en une région du corps, le *kanda*, qui est situé à une largeur de main au-dessous du nombril. Elles s'y trouvent dans le voisinage immédiat de l'orifice de la suṣumṇā. Toutes deux s'en vont aboutir dans la tête, où elles communiquent l'une avec la narine droite, l'autre avec la narine gauche.

Dans la vie contingente, qui est pour l'homme la vie na-

1. L'extrémité de la suṣumṇā est appelée *brahmarandhra*, l'ouverture ou la fente du brahman. C'est « le siège de Śiva, « le point où la conscience est abolie »; la *H. Y. Pr.* le place entre les sourcils. — « L'endroit du front qui est entre les sourcils, là où se trouve la racine du nez, c'est là qu'est le siège de l'immortel, le point de repos de l'univers » (*Dhyānabindu-up.*, 23).

2. On peut intervertir le rôle des deux artères; l'essentiel, c'est que l'air sorte par un canal autre que celui par lequel il est entré.

3. Les dieux, en effet, se nourrissent de soma, ou de lune.

turelle, l'air, sous forme de *prāṇa,* descend par la pingalā, et, sous forme d'*apāna,* est expulsé par l'iḍā; c'est cette circulation qui entretient l'existence empirique. Le prāṇāyāma ne modifie ce processus qu'autant qu'on s'applique à retenir longtemps le souffle inhalé : « Assis sur un siège approprié et prenant une posture commode, que le yogin aspire lentement l'air extérieur par la nāḍī droite; qu'il pratique le kumbhaka jusqu'à ce que le souffle soit fixé de la racine des cheveux jusqu'à la pointe des pieds; qu'il l'exhale ensuite lentement par la nāḍī gauche » (*H. Y. Pr.* II, 48, sq.). Mais si le yogin aspire à la vie absolue, ou tout au moins aux jouissances qui sont une anticipation du salut, il ne lui suffit pas de savoir régler sa respiration. Il lui faut, pour arriver à son but, faire un plus grand effort : réunissant prāṇa et apāna, il doit les faire passer par la suṣuṁnā, afin que les souffles, amenés par cette voie au *brahmarandhra,* y soient absorbés et que soit supprimée en même temps toute existence individuelle.

Or il y a, à l'entrée de la suṣumnā, et fermant la communication avec les deux autres artères, un être mystérieux, manifestation ou plutôt énergie de Śiva, qui dort là enroulé comme un serpent; c'est la *Kuṇḍalī*[1]. Il faut que, par une posture appropriée ou d'autres moyens mécaniques, on réussisse à éveiller cette divinité, pour que se déroulant elle s'allonge dans la suṣumnā et laisse ainsi au souffle le passage ouvert. Cependant tout n'est pas dit encore. L'air rencontre sur sa route, en remontant du nombril au sommet de la tête, des enchevêtrements, les *granthi,* au nombre de trois[2], que le yogin doit dénouer au prix d'efforts spirituels intenses. Si nous ajoutons que le corps est décomposé en cercles mystiques, les *cakra*[3], qui sont autant de centres de forces vita-

1. Ou *Kuṇḍalinī.*

2. Ils portent les noms des trois dieux de la triade hindoue : nœud de Brahman ; nœud de Viṣṇu ; nœud de Rudra (= Śiva).

3. On les appelle aussi *padma* ou *kamala* parce qu'on se les figure comme une « fleur de lotus ».

les, et que la méditation du yogin doit s'y porter pour faciliter la circulation de l'air dans chacun d'eux[1], nous aurons passé en revue les éléments essentiels d'une doctrine dont l'enfantillage n'a d'égal que le sérieux imperturbable avec lequel on enseigne ce galimatias.

Et cette doctrine, on la répète depuis nombre de générations. Sans doute, certains développements fantastiques n'apparaissent que dans des ouvrages récents; le rôle de la Kuṇḍalī, par exemple, est exposé dans des textes comme la Haṭhayoga-pradīpikā qui ne doit pas avoir beaucoup plus d'un siècle d'existence. Mais on peut relever dans de vieilles Upaniṣad des témoins de croyances qui sont, à l'état embryonnaire, celles mêmes que nous venons de retracer brièvement. L'Aitareya-upaniṣad (I, 1) enseigne que l'Ātman créa le puruṣa, le tira des eaux, le couva comme un œuf, de manière que s'y manifestèrent la parole, le souffle, la vue; et puis, pour en être l'âme individualisée, qu'il pénétra dans cet assemblage par la *vidṛti,* la suture crânienne médiane; elle fait par conséquent de cette place le point de jonction du parama-ātman et du jīva-ātman. — Nous lisons dans la Chāndogya-upaniṣad (8, 6, 5, sq.) que l'ātman sort du cœur par la suṣumnā et le brahmarandhra, et qu'il s'unit ensuite au brahman. — « Il y a pour le sage, nous dit la Maitrāyaṇīya-upaniṣad, un exercice encore supérieur : pressant la pointe de sa langue contre le palais et supprimant la parole, l'intellect et le souffle, il contemple le Brahman par le contrôle (de cet exercice)... L'artère appelée suṣumnā, qui fournit le passage à l'air vital, s'élève du cœur interrompue au milieu du palais. Que, par cette artère,

1. Il y a six cakra : l'*ājñācakra*, entre les sourcils; c'est là que se trouve le « nœud de Rudra » ; — le *vyomacakra*, à l'intérieur de la tête ; — le *viśuddhicakra*, dans le cou, où se trouve aussi le Viṣṇugranthi ; — l'*anāhatacakra*, dans le cœur, région du Brahmagranthi ; — le *maṇipūracakra*, autour du nombril ; — le *svādhiṣṭhānacakra*, cercle sexuel. « Quand Kuṇḍalī endormie s'éveille... alors tous les « lotus » et tous les « nœuds » sont franchis et dénoués, et la suṣumnā s'ouvre comme une route royale au prāṇa ; alors l'organe pensant est libéré et la mort est trompée » (*H. Y. Pr.* III, 2, sq.).

associé au souffle, à om, au manas, le sage s'élève tout droit, et, tournant le bout de la langue vers le palais, réprimant les sens, qu'infini il contemple l'infini; il se désindividualise ainsi, et,par la désindividualisation, il perd tout sentiment de joie et de douleur, et atteint l'unité absolue » (VI, 20; 21).

Tant que la respiration est en mouvement, l'esprit se meut, entre en contact avec le monde extérieur, et l'âme demeure liée.«D'où viendrait la connaissance aussi longtemps que le manas se maintient ici-bas? Tant que le manas ne meurt pas, la respiration aussi continue à vivre. Celui qui supprime ce couple, respiration et manas, celui-là parvient au salut, et nul autre » (*H. Y. Pr.* IV, 15). Mais comme l'affirme le même traité, « de même qu'on soumet peu à peu à sa volonté un lion, un éléphant, un tigre, ainsi par l'exercice arrive-t-on à dompter sa respiration; sinon c'est elle qui tue le yogin » (II, 15). Aussi le Haṭha-yoga enseigne-t-il les procédés qui sont à la disposition de l'ascète pour rendre la respiration inoffensive et l'obliger à s'aller résorber dans « l'ouverture du brahman »; il lui apprend aussi à purger de leurs humeurs nocives les canaux qui servent à la circulation de l'air. Il ne s'agit plus d'indications simples et pratiques comme celles que donnait le Rāja-yoga; on s'évertue au contraire à compliquer les prescriptions sur la manière de se tenir et sur celle de respirer. On dirait que plus les exercices sont difficiles et tortionnaires, plus le mérite est grand et le succès assuré. C'est qu'aussi on ne se propose plus seulement d'exercer une action mécanique sur la respiration ou sur le cœur; il y a des gestes et des postures auxquels on attache une valeur mystique, et qui par conséquent veulent, pour être efficaces, qu'on les réalise avec une scrupuleuse exactitude. De même que le bouddhisme et les cultes sectaires, le yogisme a des *mudrā*, des « sceaux », c'est-à-dire des attitudes et des digitations traditionnelles qui non seulement servent à

faciliter la méditation, mais aussi ont par elles-mêmes une vertu purificatrice et sanctifiante[1].

Il est inutile d'énumérer tant de recettes offertes par le Haṭhayoga à quiconque désire se procurer à volonté des transes et d'autres états psychopathologiques. Il en est dont l'obscénité est répugnante, et qui n'ont d'autre intérêt que d'être un témoignage ajouté à beaucoup d'autres de la facilité avec laquelle le mysticisme s'associe aux pratiques érotiques. Il est d'ailleurs fort probable que bon nombre de ces règles n'ont jamais passé de la théorie dans la pratique. Il suffit par conséquent que quelques spécimens donnent une idée de la méthode recommandée.

Le moyen le plus simple pour entraver la respiration c'est d'intérioriser la pensée et de fixer le regard sur quelque point extérieur[2]: « Quand, ayant absorbé pensée et respiration par la contemplation intérieure, le yogin se tient, la prunelle des yeux parfaitement immobile, et regardant un objet extérieur comme s'il ne le regardait pas, cette mudrā est appelée la *Śāmbhavī*[3]. » Un autre procédé consiste à fermer les deux canaux qui servent à l'entrée et à la sortie de l'air, l'iḍā et la pingalā; dans ce but, on presse le cou en appuyant fortement le menton contre la poitrine : *jālandhara-bandha* (*H. Y. Pr.* III, 70). Il n'est pas moins nécessaire d'agir sur la suṣumnā ; c'est à cela que sert la *khecarī*, une des mudrā les plus efficaces : on coupe le fil de la langue ; puis, en mouvant celle-ci en tous sens, et en la « trayant », on l'allonge graduellement jusqu'à ce qu'elle puisse atteindre l'intervalle qui sé-

1. La *H. Y. Pr.* énumère et décrit dix mudrā tout particulièrement propres à vaincre la maladie et la mort et à procurer les pouvoirs miraculeux. Il va sans dire que cette partie de la doctrine doit être gardée « comme on garde un coffret de bijoux », et qu'il ne faut la révéler à personne, pas plus qu'on ne révèle le commerce qu'on entretient avec une femme de grande maison (III, 9).

2. On fixe de préférence un point extérieur du corps. Il faut éviter de cligner de l'œil. Les auteurs font d'ailleurs observer que les yeux cessent tout naturellement de cligner quand l'esprit est intérieurement arrêté sur un objet.

3. Śambhu est un des noms de Śiva.

pare les arcades sourcilières[1]; on la replie alors de manière qu'elle vienne fermer l'entrée du pharynx et qu'elle empêche toute communication entre les fosses nasales et l'arrière-bouche; on reste ainsi le regard fixé sur la place qui se trouve entre les deux sourcils, une des voies par lesquelles l'âme peut à son gré sortir du corps et y rentrer (*ib.* III, 32, sq.).

D'autres opérations ont pour objet le nettoyage des nāḍi et des parties vitales de l'organisme. On avale, par exemple, une bande d'étoffe, large de 4 doigts, longue de 15 empans, qu'on fait descendre jusque dans l'estomac, pour la retirer ensuite lentement *(dhauti)*; ou bien c'est un cordon, long de douze doigts, qu'on introduit par une narine et qu'on fait sortir par la bouche *(neti)*; ou encore, le yogin, abaissant les épaules, tourne à droite et à gauche le bas-ventre avec la rapidité d'un violent tourbillon *(nauli)*[2].

Le nettoyage des canaux ou la suppression des fonctions naturelles de l'entendement et de la respiration sont en somme des résultats négatifs. Si le yogin se soumet à tant d'efforts, c'est surtout parce qu'il espère acquérir ainsi d'intenses énergies, et exalter à un haut degré sa puissance. La rétention du souffle dans le prāṇāyāma a déjà pour effet d'amener une transpiration dont il a soin de frotter ses membres; cela leur donne de la fermeté et de la souplesse[3]. Mais des exercices violents comme la khecarī sont encore plus efficaces. Ils occasionnent dans l'arrière-bouche une salivation considérable. Ce suc, qu'on identifie avec le soma, parce qu'il est secrété par une partie du palais qu'on appelle mystiquement « la lune », *candra*, est en général absorbé par « le soleil », c'est-à-dire par le feu qui brûle dans la

1. Une langue assez longue pour qu'elle puisse atteindre la racine du nez passait dans l'Inde pour un indice certain de supériorité spirituelle ; les bouddhistes n'ont pas oublié ce caractère dans l'énumération des « signes » distinctifs d'un Bouddha.

2. Pour la *dhauti*, voir *H. Y. Pr.* II, 24, sq. ; pour la *neti*, *ib.* II, 29 ; pour la *nauli*, *ib.* II, 33.

3. Cf. *H. Y. Pr.* II, 13.

région du nombril[1]. Mais si le yogin sait l'empêcher d'aller ainsi se perdre dans « le soleil », et s'il en imprègne son corps entier, il y a alors pour lui un tel accroissement de force vitale qu'il pourrait être mordu sans inconvénient par le plus terrible des serpents, et qu'il peut manger de la viande de vache sans cesser pour cela d'être aussi noble que le plus noble[2] : « Que le corps soit inondé de la tête aux pieds avec cette ambroisie, et l'on devient grand, vigoureux et vaillant » (*H. Y. Pr.* IV, 53).

Il est certain que la circulation et la respiration peuvent être modifiées par certaines des postures que prescrivent les traités du haṭha-yoga. Qu'on tienne énergiquement et longuement la tête inclinée sur la poitrine, et les mouvements du cœur seront sensiblement ralentis. Il suffit même de porter son attention sur quelque chose pour que la respiration devienne moins rapide. Si par un dressage assidu, et en évitant les aliments et les exercices excitants, on arrive à diminuer l'activité des poumons et du cœur, l'échange des substances ne se faisant plus qu'insuffisamment, le sang se charge d'acide carbonique, et des troubles cérébraux se produisent à coup sûr. Les yogins s'intoxiquent eux-mêmes. Il est donc bien probable qu'après avoir fait la part voulue à l'imagination et à la charlatanerie, il reste encore quelque chose de réel dans les descriptions de phénomènes étranges qu'ils disent accompagner les diverses phases du samādhi.

Ce sont d'abord des couleurs, invisibles pour l'homme vulgaire, mais perceptibles aux sens infiniment plus subtils du yogin. Car les éléments, les parties du corps, l'âme même présentent des colorations qui n'apparaissent qu'à l'œil de l'ascète en extase. Encore une de ces croyances dont les antécédents se retrouvent dans les Upaniṣad. D'après la Chāndogya-upaniṣad, les atomes du sang sont de cinq couleurs

1. « De la lune coule le suc du corps ; et c'est parce qu'il s'écoule ainsi que la mort frappe les hommes » *H. Y. Pr.* III. 52.

2. *H. Y. Pr.* III, 44, 45, 47.

différentes : rougeâtres, blancs, bleus, jaunes, rouges (8, 6). — « Infinis sont les rayons de l'âme qui demeure comme une lampe dans le corps : blancs et noirs, bruns et bleus, basanés et rougeâtres » (*Maitr. Up.* 6, 30). Les éléments à l'état subtil, les régions de l'univers, les cercles invisibles du corps, d'une manière générale tout ce qui peut être un objet de méditation se revêt ainsi de couleurs mystiques qui se manifestent aux regards du yogin : « Qu'il place ses pouces dans les oreilles, le doigt du milieu dans chaque narine, le petit doigt et le quatrième aux coins de sa bouche, l'index au coin de ses yeux, alors se produira en l'ordre voulu la connaissance de la terre et des autres éléments, par des taches jaunes, blanches, rouges, bleues; l'éther seul n'a pas de symbole » (*Sarvadars.*, p. 176). Et quand il dirigera sa vision intérieure vers les *cakra*, il verra le cercle du cœur vert, celui du nombril rouge, le cercle sexuel jaune, etc. Enfin, comme percevoir, c'est prendre la forme de l'objet perçu, il est naturel que l'esprit du yogin, se tournant vers l'Orient, qui est blanc, devienne lui-même blanc et incline à la vigilance, la résignation et la bonté; mais que s'il se dirige vers le sud qui est rouge, c'est le sommeil et la méchanceté qui l'emportent en lui.

Les phénomènes auditifs sont plus importants encore que les phénomènes visuels. C'est aux sons entendus, en effet, aux *nāda*, qu'on mesure le progrès dans le samādhi[1] : chaque fois qu'un des granthi se dénoue, on entend une musique intérieure, d'abord dans le cœur, puis dans le cou, enfin entre les sourcils. On perçoit pour commencer une sorte de roulement de tambour, bientôt c'est le grondement de la mer, le tintement d'une cloche, le murmure d'une conque, le susurrement d'un tuyau, le bourdonnement d'une abeille. Enfin tout bruit cesse; le yogin est entré en pleine inconscience, et son but est atteint[2].

1. Le prāṇāyāma est déjà accompagné de bruits : « Il faut boucher (à l'aide des mains) les oreilles, le nez, la bouche et les yeux, et l'on entendra distinctement un son dans la suṣumnā purifiée » (*H. Y. Pr.* IV, 68).

2. Les bourdonnements dans les oreilles sont, au dire de certaines Upani-

Alors se produisent ces phénomènes de catalepsie dont on a tant parlé à propos des yogins et des faquirs. Les descriptions que les textes nous donnent de ce « sommeil du yoga » ou sommeil mystique[1], montrent assez qu'il s'agit d'états hypnotiques. La Kārikā de la Māṇḍūkya-upaniṣad en parle sous le nom significatif de « yoga sans toucher », *asparśa-yoga*. Alors, « il n'y a plus ni plainte, ni tourment, ni peur, mais seulement éternel savoir, reposant en lui-même, semblable à lui-même; l'accès en est ardu, même pour le yogin, et le yogin en a peur, ayant peur de ce qui est sans peur » (3,39). — « Les beaux jours viendront-ils pour moi, où, assis les jambes croisées sur un roc de l'Himalaya, au bord du Gange, je me trouverai, à la suite de méditations prolongées sur le brahman, en un état de sommeil mystique, — ces jours où de vieilles gazelles viendront sans crainte frotter leurs cornes contre mon corps? » (Bhartṛhari)[2].

Qu'à la suite d'un long entraînement, quelques yogins aient réussi à faire durer l'état de catalepsie, il n'y a rien là d'impossible. La Haṭhayoga-pradīpikā a plus d'une recette pour amener à volonté les phénomènes de mort apparente. Nous devons cependant constater que, soit dans l'Inde, soit en Europe, les auteurs ne font jamais allusion qu'à un seul et même cas donné pour certain, celui d'un personnage qui sans doute présentait à cet égard des aptitudes exceptionnelles[3]. Probablement plus authentiques que ces phénomènes miraculeux de morts et de retours à la vie sont les cas d'aliénation mentale que mentionnent quelques textes. Ces exercices de fixation de la pensée, surtout quand il s'agit de méditer sur des abstraction vides ou des objets sans importance, aboutissent tout naturellement à la dé-

ṣad, une perception de l'Insaisissable, de l'*aśabdabrahman*, à la différence de *om*, qui est le Verbe, le *śabda-brahman*.

1. *yoga-nidrā*.

2. Voir *Ind. Spr.*, n° 2054.

3. Cf. E. Kuhn, apud Garbe, *Sānkhya und Yoga*, p. 47; *der Yoga-Schlaf* Leipzig, Friedrich ; etc.

mence. Mais cet état même ne laisse pas d'être en odeur de sainteté, et c'est avec beaucoup de vénération que, dans les épopées, il est parlé de ces religieux qui ont fait le vœu de folie[1].

VII. Les fruits du yoga.

Si la tradition de l'école connaît deux méthodes du yoga, l'une essentiellement intérieure, l'autre beaucoup plus semblable aux formules de la magie qu'à une discipline religieuse, les bénéfices que retire le yogin sont aussi de deux sortes, spirituels et matériels. Mais il n'y a pas de corrélation particulière entre le Rāja-yoga et le salut, le Haṭha-yoga et les avantages séculiers que procure aussi le yoga. Les deux méthodes assurent également à leurs fidèles d'illimités pouvoirs miraculeux et la délivrance finale.

Il n'y avait là rien que de logique. Enseignant la réalité permanente des produits, qu'ils soient à l'état passé, présent ou futur, le Sānkhya, et le Yoga à sa suite, posaient comme possible l'union de l'organe interne avec le passé et l'avenir. Dans le passé et dans l'avenir, les choses sont; la possibilité de leur perception ne dépend que de la puissance des facultés qui perçoivent. Il en est d'elles comme des objets qui sont en état de manifestation actuelle, mais que leur petitesse ou leur éloignement soustraient à notre vue. Le yogin, grâce au mérite acquis par la pratique de la méditation est, comme dit Aniruddha[2], « en connexion immédiate avec le principe primordial de l'univers, et par conséquent avec tout l'ensemble de l'espace, du temps et des choses ». Sans doute, il n'en est pas de lui comme du fameux sage Avāṭya qui, à force de mortifications, s'était complètement débarrassé de son corps grossier et n'avait plus que le corps subtil; le yogin est encore pour un temps lié, en vertu de son karman antérieur, à la matière grossière. Mais ce résidu

1. *unmattavrata*.
2. A propos du sūtra *S. S.* I, 91.

est sans effet sur sa perception présente. Des trois guṇa constitutifs de toutes choses, c'est le sattva qui domine en lui, comme chez les dévas, et ses sens devenus infiniment aigus peuvent percevoir l'état subtil des êtres, c'est-à-dire leur état passé et leur état futur[1].

De plus, les lois de la nature grossière sont valables pour les corps grossiers, mais non pas pour un yogin, qui est en voie de dématérialisation. Plus de pesanteur pour lui, plus de distances; et même c'en est fait de cette impuissance relative qui oblige les hommes à se servir d'instruments pour faire ce dont ils ont besoin. Le simple exercice de la volonté suffit au yogin pour arriver à ses fins. Maître de la prakṛti, il connaît tout et dispose de tout à son gré[2].

Enfin, les choses ramenées pour lui à leur condition subtile n'éveillent plus en son esprit ni attachement, ni répulsion, ni stupide indifférence. Elles sont donc comme dénuées de guṇa[3]. Dès ce moment, il ne souffre plus de toutes les alternatives qui empoisonnent l'existence ordinaire. N'oublions pas qu'au premier rang de ces contrastes douloureux figurent la vertu et le vice. Le yogin, comme les mystiques de l'Occident, est au-dessus du bien et du mal; il n'est pas plus tenu par les lois morales que par les lois cosmiques. Tout péché et toute souffrance sont consumés pour lui[4].

Cependant, il fera bien de ne considérer cette possession de pouvoirs miraculeux que comme le signe qu'il est encore à une des étapes préliminaires du salut. Bien loin d'être un but, les forces occultes pourraient au contraire l'écarter de

1. Cf. *Mbhr.* XII, 9201, sqq.
2. Voir *Y. S.* III, 48; 49.
3. Voir Vijñ., p. 88; Vâcasp., ad *S. Kār.* 5.
4. « Les actions accomplies par des yogins ne sont ni blanches, ni noires ; celles que font les autres êtres peuvent être de trois sortes » *Y. S.* IV, 7. — Les dieux, en effet, font des actions blanches ; les démons, des actions noires ; les hommes, des actions mixtes. Ce sûtra ne comporte nullement pour le yogin la cessation absolue de toute action, mais seulement la stérilisation des actes dont il est l'auteur. Voir aussi *Y. S.* IV, 30.

sa véritable destination. Il les a parce que le yoga les comporte; elles sont même la preuve qu'il approche du but. Mais qu'il en fasse usage, et c'est son salut qui sera compromis. Aussi se gardera-t-il de déployer sa puissance, ...autrement que pendant le sommeil hypnotique.

Il serait injuste de voir dans cette réserve prudente, un subterfuge de la part des yogins, thaumaturges en théorie, mais non pas en réalité. Pour ne jamais donner la preuve de leur savoir-faire, ils allèguent un motif que tout Hindou reconnaitra pour valable : le yoga, comme toutes les œuvres ascétiques, les charge lentement d'une force mystérieuse; si, par un miracle, ils font parade de cette force, elle perd sa tension, et l'œuvre du salut est à recommencer.

Aussi les auteurs affectent-ils de ne parler qu'avec dédain de ces « perfections », comme on dit. On n'en conteste pas la réalité, aussi prouvée que la vertu magique des herbes[1], mais on met en garde les adeptes contre la tentation d'en faire usage. « Tous ceux qui aspirent à la connaissance de l'âme doivent pratiquer le *saṁyama* et négliger tout ce qui procure un pouvoir occulte... Les « perfections » ne réalisent le but de l'âme que pour un homme qui, par la jouissance d'objets extérieurs, a perdu pied dans sa méditation, et dont la pensée instable est tournée vers le dehors. Ce sont en effet, dit le sūtra[2], des obstacles pour la méditation, et des perfections seulement pour les moments de suspension du yoga *(vyutthāna)*. Ceux donc qui visent à la connaissance de l'ātman ne doivent pas les désirer, et, si elles viennent au yogin sans qu'il les ait cherchées, il n'en doit tenir aucun compte[3]. » On le voit, quelque place que tien-

1. Voir *Y. S.* IV, 1, et comparer avec *S. S.* V, 123. Les pouvoirs occultes sont même si certains qu'on s'appuie sur eux pour démontrer la réalité des êtres en leur état subtil : « La réalité de ce qui est passé et de ce qui est futur est démontrée par le fait que le yogin en a la perception sensible ; car toute perception des sens est causée par un objet réel » (Vijñ., p. 56). Nos théosophes raisonnent de même quand ils allèguent les communications qu'ils ont avec les êtres désincarnés pour prouver la survivance de l'âme.

2. Il s'agit du sūtra III, 37.

3. *Y. S. S.*, p. 53, sq. On demandera pourquoi, s'il en est ainsi, les traités

nent dans les textes de l'école l'énumération et la description des facultés miraculeuses des yogins, le point de vue n'est au fond pas très différent de celui où se placèrent les auteurs des Upaniṣad et les maîtres du Védanta. Ceux-ci voulaient que l'adepte sacrifiât tout à son salut ; ce salut, il ne peut le faire que par une méthode spirituelle, et spirituels aussi sont les bienfaits qu'il en retire immédiatement. Si l'on va au fond des choses, on reconnaît que pour le yogin il n'est pas non plus d'autre but que le salut; pas d'autre moyen pour l'atteindre que la méditation et l'extase ; pas d'autre avantage prochain à espérer que le parfait apaisement de l'âme : « Annihilation, extension, faculté de prendre des formes multiples, merveilleuses sensations de l'odorat, de l'ouie, de la vue, du goût et du tact, de fraîcheur et de chaleur; une forme semblable à celle du vent; l'intelligence intuitive du sens des Écritures et des œuvres de génie, fréquentation des nymphes célestes : acquérant tout cela par le yoga, le sage dédaigne tout cela et s'absorbe en lui-même » (*Mbhr.* XII, 8790, sq.).

A. La puissance souveraine du yogin *(aiśvarya)*.

Ces « perfections », *siddhi*, *ṛddhi*, que le yoga procure à ses adeptes sans qu'ils les aient désirées *(akāmataḥ)*, ou plutôt à condition qu'ils ne les désirent pas, ni n'en veuillent profiter, sont à proprement parler des pouvoirs occultes, et non des facultés miraculeuses. En effet, elles découlent de la nature des choses et de l'étendue des facultés du yogin. Personne n'aura l'idée d'appeler surnaturelle la vue extraordinairement puissante d'un Tycho-Brahé. Les *siddhi* sont de même ordre : « Tous les hommes, disent la révélation et la tradition, possèdent ces facultés (car elles ont leur base

insistent longuement sur ces perfections. Le même ouvrage répond ainsi : « Ces pouvoirs occultes établissent en fait l'accomplissement du saṁyama ; en outre, il faut faire naître, en celui qui veut être sauvé, la conviction qu'il ne doit pas les utiliser » (p. 51).

matérielle dans la buddhi), mais si elles appartiennent en puissance à tous, chez la plupart d'entre eux elles sont voilées par la « passion » et les « ténèbres » (Vijñ., p. 78).

D'une manière générale, le yogin peut tout; il lui suffit de vouloir pour réaliser ce qu'il désire. Sa pensée se projette instantanément au dehors et prend une forme concrète. Il est le « vainqueur des êtres, des éléments »[1]. — « Il n'est rien dans les trois mondes, qu'il ne puisse obtenir par la discipline de la respiration[2]. »

Mettons à part, dans le nombre de ces perfections, les huit *vibhūti*, « déploiements de puissance », une liste compacte que les auteurs se transmettent sans variantes, mais non sans quelques divergences dans les interprétations. Ce sont :

1° La faculté de se faire si petit qu'on devient invisible, et qu'on peut pénétrer dans une pierre *(aṇiman)*; 2° la faculté de se faire si léger qu'on peut voyager sur un rayon de soleil *(laghiman)*; 3° la faculté de se faire infiniment pesant *(gariman)*; 4° la faculté de se faire immensément grand, au point qu'on peut atteindre la lune du bout de ses doigts *(mahiman* ou *prāpti)*; 5° le pouvoir de réaliser immédiatement tous ses désirs, comme de s'enfoncer sous terre et de reparaître à la lumière *(prākāmya)*; 6° une domination absolue sur le corps et ses organes *(īśitva)*; 7° une domination absolue sur les éléments et tout ce qui est formé des éléments *(vaśitva)*; 8° la possibilité de déterminer à son gré la volonté et les sentiments d'autrui, et de transformer la nature des êtres; changer, par exemple, l'ambroisie en poison, et réciproquement *(kāmāvasayitva)*.

A côté de ces perfections, qui sont en quelque sorte officielles dans l'enseignement de l'école, les textes en citent beaucoup qui ne sont pas moins extraordinaires. La distance et le temps n'existent pas pour le yogin. En l'absence de tout moyen de perception, il peut saisir soudain tout

1. *bhūtajaya*, *Y. S.* III, 44.
2. *Vāsiṣṭha-saṁhitā*, citée par le *Y. S. S.*, p. 41.

objet, subtil ou grossier, lointain ou élevé, passé ou futur (*prātibha*). Les dieux ne peuvent échapper à sa vue : « Sans se mouvoir, il perçoit le corps glorieux de Viṣṇu, alors que le dieu se trouve dans de lointaines régions, le Vaikuṇṭha, par exemple, ou le Śvetadvīpa[1] » (*Y. S. S.*, p. 10). Le yogin connaît ses existences antérieures et celles des autres hommes ; il voit ce qui se passe au dedans de lui-même ; il connaît la pensée d'autrui et comprend le langage des animaux ; il sait l'heure de sa mort ; il évoque les trépassés ; il peut obliger son âme à quitter son corps (*vedhavidhi*), la faire pénétrer dans le corps d'autrui (*parapurapraveśa*), ou la distribuer entre plusieurs corps à la fois (*kāyavyūha*).

B. Les vertus thérapeutiques du yoga.

Dès le principe, un état maladif fut regardé comme un obstacle au succès de l'ascétisme et de la méditation. Il fallait donc faire connaître les moyens de débarrasser le corps des humeurs qui entravent le fonctionnement normal des organes et de la pensée. Il en résulta qu'une bonne santé fut à la fois le premier fruit et le premier signe du succès dans la pratique du yoga : « Il ne connaît plus ni maladie, ni vieillesse, ni mort, celui qui acquiert un corps façonné par le feu du yoga. Souplesse, santé, absence de désir, un regard clair, une voix aimable, une bonne odeur, peu d'évacuations, c'est de cette manière que se manifeste tout d'abord le yoga » (*Śvet. Up.* 2, 12-13).

Les traités du Rājayoga se maintiennent sur ce sujet dans de sobres généralités. Les Yoga-sūtra et le Sarvadarśanasangraha, qui expose le système du Yoga avec des détails relativement abondants, ignorent même tout à fait les cures opérées par le contrôle qu'on exerce sur son attitude et sa respiration. Le Yogasārasangraha se contente de promettre

1. Le Vaikuṇṭha est le ciel de Viṣṇu ; le Śvetadvīpa, ou « Ile Blanche », est le séjour des Bienheureux ; on le place, en général, dans les régions lointaines du Nord.

aux yogins la « prospérité corporelle », c'est-à-dire « la beauté, la grâce, la force, la solidité adamantine, l'immunité par rapport aux propriétés des éléments » (p. 56).

Le Haṭhayoga s'occupe au contraire très copieusement de ce genre de services, et la complaisance avec laquelle un livre comme la Haṭhayogapradipikā insiste sur les avantages physiques que procurent les āsana et la réglementation du souffle, indique une fâcheuse tendance à prendre ces avantages comme but, et non pas comme moyen. On y enseigne que telles postures activent la digestion, que telles autres guérissent l'hydropisie, les ulcères, la consomption, la lèpre, voire les rides et les cheveux blancs. Voici, par exemple, la cure par le *trāṭaka* : « D'un œil immobile, fixez attentivement un tout petit objet jusqu'à ce que les larmes vous viennent aux yeux, et vous serez délivré des ophtalmies et aussi de la paresse. Gardez précieusement cette ordonnance comme une cassette qui contient de l'or » (II, 31). Toutes les opérations que nous avons rencontrées tout à l'heure, et toutes celles que nous avons dû omettre, ont leurs vertus curatives. C'est ainsi que la *dhauti* fait disparaître la toux, les affections de la rate et d'autres maladies occasionnées par les phlegmes ; la *neti* purge la tête et rend la vue plus perçante ; la *nauli* active la digestion et guérit diverses maladies provenant des humeurs. Et non pas seulement la santé, mais aussi la jeunesse et la beauté sont l'apanage des yogins habiles à pratiquer le haṭha-yoga : « En obligeant l'*apāna* à remonter vers la tête, et le *prāṇa* à descendre du gosier, on retrouve la vigueur d'un jeune homme de seize ans » (II, 47). Mettre la langue entre les lèvres, aspirer l'air de manière qu'il siffle en entrant dans la bouche et le chasser ensuite par le nez, c'est une variante de kumbhaka qu'on appelle *sītkārī*[1] ; il suffira que l'on répète fréquemment cet exercice pour être un second dieu de l'amour (II, 53). En somme, « un corps sans embonpoint, une paisible expression du visage, une claire perception des bruits in-

1. Appelée ainsi parce que l'air « fait *sīt* » en entrant dans la bouche.

ternes, un regard brillant, la santé, la domination sur les éléments[1], une digestion active, des nāḍī bien nettoyées, tels sont les signes caractéristiques du haṭhayoga» (II, 77).

C. Les effets spirituels du yoga.

Comme tous les systèmes orthodoxes, le Yoga promet à ses adeptes le salut. Théoriquement, le *mokṣa* est la seule récompense digne de tant d'efforts et d'une pareille intensité de méditation. Mais ce but ne laisse pas d'être lointain. En fait, les préliminaires du salut intéressent beaucoup les yogins. Pour n'être que provisoires, les fruits spirituels que le yoga procure immédiatement à ses fidèles, sont assez estimables pour qu'on ait pris soin de les décrire et de les cataloguer.

L'évolution spirituelle[2] du yogin s'accomplit en sept étapes, les *bhūmi* (*Y. S.* II, 27). A chacune d'elles l'âme se libère d'un des liens qui l'enchaînent à ce qui n'est pas elle, de manière à recouvrer finalement son intégrité parfaite. Les quatre premières délivrent l'âme de tous les produits externes de la prakṛti; ils constituent dans leur ensemble la *kāryavimukti* : 1° Le yogin a reconnu la misère de tout ce qui existe ; il sait tout ce qu'il importe de savoir ; 2° il a rompu tous les liens qui l'attachent au monde extérieur ; 3° il a réalisé tout ce qu'il pouvait désirer ; 4° il est libre de tout devoir. Les trois autres étapes, qui forment ensemble la *cittavimukti*, affranchissent l'âme des entraves qui lui viennent de son association avec l'organe interne ; 5° l'organe de la pensée a achevé sa tâche ; ne subissant plus aucune modification du fait de son contact avec le monde sensible, il est en repos ; 6° les *guṇa* ont cessé d'agir pour

1. *Bindu-jaya*, un composé que le commentaire interprète en rendant bindu par *dhātu* « élément », et jaya par *kṣaya* « destruction ».

2. Les textes appellent cette évolution *jñānadīpti*, l'allumage de la connaissance.

l'âme ; 7° maintenant que je suis délivré des guṇa et de la prakṛti, « je suis celui que je suis »[1].

S'il y a sept stations dans la voie de l'intégration absolue de l'âme, on connaît d'autre part quatre grades par lesquels les yogins passent successivement dans leur ascension vers le salut[2]. Le premier degré est celui du *prāthamakalpika :* la lumière vient d'entrer dans l'esprit du yogin, mais sans le mettre encore en possession de la connaissance des êtres en leur état subtil. Puis vient le *madhubhūmika :* la pensée est toute « bonté », car le détachement et l'application l'ont débarrassée de toute trace de « passion » et de « ténèbres » ; le yogin entre alors en possession de « la connaissance adéquate au réel », il a le *ṛtambharajñāna* (*Y. S.* I, 48), c'est-à-dire un savoir qui n'est jamais altéré par l'erreur. Le *prajñājyotis* est un yogin du troisième degré ; il tient en sa domination les sens et les éléments, c'est-à-dire tous les êtres dans leurs trois modes d'existence, passé, présent et futur. Au sommet de l'échelle, enfin, l'*atikrāntabhāvanīya* caractérisé par le « détachement suprême », *paravairāgya;* le yogin est alors soustrait à toute modification nouvelle de

1. Le commentateur de la Haṭha-yoga-pradīpikā cite une tout autre classification des *bhūmi* de la connaissance ; je la reproduis parce qu'il l'emprunte au Yogavasiṣṭha, un ouvrage qui jouit d'une très grande autorité dans l'école : 1[re] étape, la *śubhecchā*, « le désir de ce qui est excellent » : on distingue l'éternel du caduc ; on se détache de ce qui est extérieur ; on aspire avec ardeur au salut ; 2[e] étape, la *vicāraṇā*, « la connaissance discursive » : on sait tout ce qu'on peut connaître par l'enseignement et la réflexion ; 3[e] étape, la *tanumānasā*, « la réduction du manas » : l'esprit laisse le multiple et s'attache à l'Être un : 4[e] étape, la *sattvāpatti*, « l'acquisition de l'état de sattva » : la « bonté » règne pure dans l'organe interne ; 5[e] étape, l'*asaṃsakti-bhūmi*, « le non-attachement » : indifférence à l'égard des pouvoirs occultes que le yogin possède à ce moment ; 6[e] étape, la *parārthā-* (ou *padārthā-*) *bhāvinī :* les objets externes n'existent plus pour le yogin ; 7[e] étape, la *turyagā bhūmi :* le yogin n'est plus exposé, ni du dehors, ni du dedans, à aucune interruption de son samādhi.

2. La théorie des *bhūmi* et celle des quatre catégories de religieux (les 4 *mārga*) se retrouvent dans le bouddhisme. — *Prāthamakalpika* : celui qui est dans la 1[re] période ; *madhubhūmika :* celui qui se trouve dans « la terre de miel » ; *prajñājyotis :* celui qui a la lumière de la sagesse ; *atikrāntabhāvanīya :* celui qui a dépassé ce qu'il lui fallait réaliser.

son organe interne, et les résidus antérieurs (les *saṁskāra*) sont stérilisés.

Chez le yogin qui est parvenu au degré supérieur, et qui, en toutes choses, agit sans attachement et sans désir, la lumière de l'âme acquiert sa plénitude, et rien ne vient plus troubler sa bienheureuse contemplation. C'est ce courant ininterrompu de pur discernement que le sūtra (IV, 29) appelle « le nuage de mérite » *dharmamegha;* il arrose en effet ce samādhi et en assure le plein épanouissement.

Débarrassé de son fatras scolastique, cette théorie de l'activité spirituelle du yogin se ramène à deux termes essentiels, qui sont d'une part la tranquillité, d'autre part le ravissement de l'âme.

L'influence calmante de la discipline yogique se fait sentir dès le début des exercices. Ainsi que l'enseigne le sūtra I, 34[1], l'émission et la rétention du souffle concourent à tranquilliser l'esprit. L'apaisement se fait toujours plus grand à mesure qu'il y a progrès dans la voie du salut. Par l'effet même de la méditation, c'est le sattva, la bonté, qui prend le dessus dans la nature du yogin; de là cette quiétude qui le caractérise, et la félicité dont il jouit : « Par l'application au yoga, on obtient contentement, endurance des contrastes, tranquillité de l'âme » (*Maitr. Up.* 6, 29). Tout alors lui devient indifférent. Dans le monde physique, d'abord : « Il n'y a plus pour lui d'aliments prohibés ou prescrits; tous les sucs sont pour lui sans suc; absorbât-il un violent poison, il le digèrerait aussi bien que du lait » (*H. Y. Pr.* III, 16). Dans le monde moral aussi : « La méditation du yogin libère de tous les péchés, quand même le péché s'étendrait sur de nombreux *yojana*[2] » (*Dhyānabindu-up.* 3). S'il doit cependant s'abstenir encore des actes qui sont des péchés aux yeux de l'homme vulgaire, ce n'est pas parce qu'ils sont mauvais en soi, mais parce qu'ils constituent autant d'idées adverses et compromettent par consé-

1. Voir aussi *Y. S. S.*, p. 27.
2. Un yojana équivaut à peu près à onze kilomètres.

quent l'œuvre du yoga[1]. Ajoutons que la préoccupation de la mort qui caractérise la théosophie dans tous les temps et sous toutes les latitudes, ne fait point défaut à l'école issue de Patañjali. Un des facteurs de cette sérénité de l'âme qu'on y promet à l'adepte, c'est précisément la cessation de la peur de mourir : « Tant que le souffle est réprimé, tant que l'esprit est apaisé, tant que le regard est dirigé vers l'intervalle des deux sourcils, comment pourrait-on craindre la mort? » (*H. Y. Pr.* II, 40). — Celui qui sait, par une attitude appropriée, mettre en mouvement la Kuṇḍalinī, « fût-il dans la gueule de la mort, comment pourrait-il craindre la mort? » (*ib.* III, 116). — « Le disciple qui attentif à l'enseignement de son maître, s'adonne à la pratique répétée des *mudrā*, outre les pouvoirs occultes, acquiert le moyen de tromper la mort » (*ib.* III, 130).

Quant aux délices que procure l'extase, cette anticipation de la délivrance définitive, il va sans dire qu'on les célèbre plus qu'on ne les décrit. « Quelle est la béatitude de l'esprit dont les impuretés ont été lavées par la méditation et qui s'est absorbé dans l'ātman, aucune voix ne peut la décrire; il faut l'avoir sentie soi-même par l'organe interne » (*Maitr. Up.* 6, 34). Il est du moins significatif qu'un des noms les plus usités de cet état ineffable de l'âme, c'est *manonmanī-avasthā* « la désintellectualisation de l'intellect ». Quand il est dans le ravissement de ses extases, « le yogin n'entend plus ni le son d'une conque, ni le bruit d'un tambour, et son corps a l'insensibilité d'une souche » (*H. Y. Pr.* IV, 106); « il ne perçoit ni saveur, ni odeur, ni contact, ni son, ni forme, ni couleur; il ne se connaît plus lui-même, ni ne connaît autrui » (*ib.* 109); « il ne sent ni le chaud, ni le froid, ni la douleur, ni le plaisir, ni le mépris, ni le respect » (*ib.* 111); « il est invulnérable à

1. Un exemple caractéristique du point de vue « amoral » auquel se placent les docteurs du Yoga, nous est donné par le sūtra II, 38, qui recommande la chasteté comme une productrice de vigueur, et par conséquent comme influant d'une manière indirecte sur la puissance spirituelle du yogin.

toutes les armes; les formules magiques et les sortilèges sont sans puissance sur lui » (*ib.* 114).

Cette extase, qui a tous les caractères de la catalepsie, est par excellence l'état propre de l'âme : « Il n'y a qu'un germe de création[1]; il n'y a qu'une mudrā, la khecarī; il n'y a qu'un dieu, celui qui est absolu[2]; il n'y a qu'un état de l'âme, la *manonmanī* » (*H. Y. Pr.* III, 54). C'est elle en effet qui ouvre vraiment l'accès du salut : « Il y a des gens qui se fient à l'enseignement traditionnel, au Véda, à la dialectique. Ils se trompent. Ils ne connaissent pas la voie du salut[3] » (*ib.* IV, 40).

D. Le salut.

Pouvoirs occultes, guérisons merveilleuses, ineffable sérénité de l'âme, tout cela n'est qu'un avant-goût du salut, le seul fruit du yoga qui soit définitif et absolu. Le yogin y arrive sans secousse et sans nouvel effort par l'évolution naturelle du samādhi. « Quiconque, sain de corps, est, pendant l'état de veille, semblable à un homme qui n'aspire, ni n'expire, à coup sûr il est sauvé » (*H. Y. Pr.* IV, 112).

« Il est sauvé », cela veut dire d'une part que tout ce qui dépend de la prakṛti n'existe plus pour lui : « il y a retraite des guṇa, désormais vides des buts de l'âme » (*Y. S.* IV, 32); d'autre part, que le puruṣa a reconquis sa nature propre (*ib.*): il est libéré du reflet que projetait sur lui le voisinage des upādhi. Tandis qu'auparavant il était « spiritiforme », *cin-mātra-rūpa*, il est désormais esprit pur, *cinmātra*. Comme le Sānkhya, le yoga appelle *kaivalya* « isolement » cette intégration du puruṣa.

Veut-on savoir ce qu'il faut de temps pour arriver à ce bienheureux résultat? Quelques textes nous renseignent sur

1. C'est le praṇava (oṁ) qui est l'unique germe de la création.
2. Littéralement « sans support », *nirālamba* : sans upādhi, et sans guṇa.
3. La « voie du salut », *tāraka*, est interprétée par le commentaire comme étant la manonmanī.

ce point. La Maitrāyaṇīya-upaniṣad déclare qu'on acquiert au bout de six mois la parfaite puissance yogique (6, 28). D'après l'Amṛtabindu-upaniṣad, celui qui s'est exactement conformé aux prescriptions de l'école, obtient après trois mois d'exercices le savoir; après quatre, il contemple les dieux; après cinq, il est aussi puissant que les dieux; après six, le kaivalya sera son lot dès qu'il le voudra.

VIII. Les yogins actuels.

Les textes ne font connaître qu'incomplètement les multiples phénomènes religieux que l'on comprend sous le nom de yoga. Les personnages, en général très vénérés, mais quelquefois très peu dignes de l'être, que les voyageurs nous décrivent sous le nom de yogins, — ou, comme on prononce aujourd'hui, de djoghis, — s'écartent par bien des traits de la physionomie que nous venons de retracer à l'aide des Upaniṣad, des Sūtra et de quelques livres plus récents. Or si nous avons le droit, exposant les doctrines du Védanta, de faire abstraction des Védantins actuels, puisqu'enfin il s'agit de l'histoire d'une pensée que seuls les textes authentiques peuvent nous aider à reconstituer, il n'en est pas de même du yoga, qui n'est pas seulement un enseignement doctrinal, mais aussi et surtout une manière de vivre. Nous ne pouvons donc nous dispenser de tenir compte des yogins actuels si nous voulons savoir ce que l'homme peut devenir sous l'influence de cette discipline.

L'Inde compte actuellement des yogins de toute caste et de toute secte; tous les systèmes de philosophie sont sans doute représentés parmi eux. Comme on sait, le faquir, qui en règle générale est musulman, se distingue assez difficilement du yogin, qui, le plus souvent, est sivaïte. Mais les ressemblances extérieures recouvrent de profondes différences : il y a yogins et yogins.

Nous écartons tout de suite les charlatans qui spéculent sur la crédulité de leurs compatriotes et acquièrent à peu

de frais une haute réputation de sainteté et de puissance. Que la religion qui n'a pas produit de semblables exploiteurs de la sottise humaine jette au yogisme la première pierre! Il faut dire pourtant que, sauf en Chine peut-être, on ne trouve nulle part autant de jongleurs et de mystificateurs que dans l'Inde actuelle, parmi les adeptes du yoga.

Ne parlons aussi que pour mémoire de ces gens qui se font un mérite, auprès de leurs dieux et des badauds, des contorsions du corps ou des pénitences cruelles qu'ils s'imposent. Il y en a qui restent les bras levés si longtemps que leurs membres ankylosés ne peuvent plus être ramenés à leur position naturelle ; d'autres tiennent la main fermée, et leurs ongles parfois se fraient un chemin à travers la paume ou les os du métacarpe ; d'autres encore se rendent en rampant à de lointains sanctuaires et mesurent toute la longueur de la route de leur corps étendu dans la poussière. Je passe sur les jeûnes excessifs, les mutilations, les stations prolongées dans des solitudes qui ne sont pas toujours sans danger. S'il serait difficile de trouver dans les livres autorisés des passages qui prescrivent toutes ces folies, il faut reconnaître cependant qu'elles sont loin d'être nouvelles dans l'Inde. Les épopées sont remplies d'exemples d'un ascétisme tout aussi héroïque et obstiné. Le Mahābhārata ne raconte-t-il pas que la déesse de la mort, ne voulant pas obéir à Prajāpati, qui lui avait ordonné d'anéantir le genre humain, se tint sur un seul pied pendant quinze billions d'années, ne vécut que d'air pendant dix mille billions d'années, pratiqua le vœu du silence pendant huit mille ans, en restant aussi immobile qu'une souche ; enfin demeura cent billions d'années sur la cime de l'Himalaya, dressée sur la pointe des pieds? Une telle grandeur d'âme finit par toucher Prajāpati, qui retira l'ordre qu'il avait donné[1]. Mais ces récits eux-mêmes prouvent que quelque nom qu'on donne à ces terribles patients, djoghis, sādhus, sannyāsins ou faquirs, leur ascendance ne doit pas être

1. Livre XII, v. 9200, sqq.

cherchée dans l'école issue de Patañjali; elle est tout entière dans les pratiquants du « tapas », comme l'Inde en a toujours connu. C'est un ascétisme traditionnel qui ne repose pas sur un système particulier de philosophie.

Il y a des yogins contemplatifs qui se rapprochent sensiblement du type que nous avons étudié, tout en offrant des caractères nouveaux qu'il ne sera pas inutile de noter. Ce sont en général des solitaires vêtus de robes saumon, quand ils ne sont pas entièrement nus, et dont la maigreur extrême porte témoignage du régime auquel ils se soumettent. Ils poursuivent infiniment leur méditation de rêve; leurs yeux sont sans regard ou enfiévrés par l'extase, et leur esprit s'abîme dans la contemplation intérieure de la syllabe om et de ses mystères ineffables. Il en est beaucoup chez qui le yoga se concilie à merveille avec une dévotion intense pour leur divinité particulière. Il faut croire, par conséquent, que si leur mysticisme les met au-dessus des obligations et des prohibitions dont le brahmanisme et le système des castes ont encombré la vie des Hindous, il s'accommode fort bien, au contraire, des superstitions et des pratiques sectaires. Un des résultats de cette pénétration réciproque du yoga et de l'hindouisme a été d'infecter le premier d'idées et d'usages empruntés au second[1].

Une des nouveautés[2] du yogisme actuel, c'est l'emploi

1. C'est du sivaïsme que le Yoga a reçu en particulier l'usage de ces formules tantriques, aussi puissantes que dépourvues de sens, dont la récitation est accompagnée de rites assez semblables à ceux de la magie : « Ayant écrit les lettres du mantra tantrique, qu'on frappe chacune avec de l'eau de santal, en énonçant à propos de chacune le germe mystique de l'air. » — « Que l'adepte, selon le rite prescrit par le *tantra* de sa secte, asperge les lettres avec des feuilles du ficus religiosa », etc. (*Sarvadarś.*, p. 170, sq.). On comprend qu'après avoir signalé quelques-unes de ces pratiques, l'auteur du Sarvadarśanasangraha, qui est un Védantin, s'interrompe pour dire ironiquement : « C'est assez essayer de rendre publics les mystères tantriques associés au mantra ; nous nous sommes étourdiment laissé entraîner dans la danse frénétique des adorateurs de Śiva » (p. 171).

2. C'est une nouveauté si l'on se place au point de vue de la tradition représentée par les textes du Yoga-darśana. Mais il est très probable que l'Inde a connu de bonne heure ce moyen de provoquer des états psychiques anormaux.

que l'on fait de narcotiques pour se procurer rêveries et extases. On se sert surtout pour cela du chanvre indien, dont on fait infuser les feuilles desséchées et pilées, quelquefois aussi d'autres ingrédients qui passent pour plus énergiques encore. Les fumées du chanvre ont du moins l'avantage d'être un excellent préservatif contre les miasmes et les insectes. On en peut dire autant du feu que les yogins entretiennent soigneusement devant leurs huttes. En outre, quand ils sont nus, ils s'enduisent le corps d'une sorte de pâte faite avec des cendres impalpables, qui les protège d'une manière efficace contre la vermine et les ardeurs du soleil. C'est peut-être à ces diverses précautions qu'ils doivent de passer en général pour des hommes robustes et sains [1]. Il semble bien, d'après ce que l'on raconte de leur endurance et de leur longévité, que cette réputation n'est pas usurpée.

Mais on dit aussi qu'ils sont bons et heureux. Le jugement qu'on portera sur eux à cet égard dépendra naturellement de l'idée qu'on se fait de la bonté et du bonheur.

La bonté du yogin se compose surtout de détachement et d'impassibilité; il est permis de la trouver trop négative et de lui préférer celle qui est faite d'amour.

Heureux, les yogins le sont à coup sûr, puisqu'ils réalisent leur idéal de bonheur. L'Européen estimera sans doute que cet idéal est celui de gens incurablement paresseux; et dans la plupart des cas, il n'aura pas tort. Le yogin juge au contraire que notre prétendue activité n'est qu'agitation stérile, pour ne pas dire malfaisante; il ne comprend pas que nous puissions renoncer à l'absolu pour courir après le relatif. Il se peut que lui aussi ait trop souvent raison.

1. Il suffira de citer un cas emprunté à une des plus anciennes sources bouddhiques. Le 124e sutta du Majjhima-nikaya met en scène un ascète du nom de Bakkula qui, pendant les 80 années d'une vie de mortifications, jamais ne raccommoda son manteau, ne prit aucun bain et ignora l'usage du savon, et qui ne fut jamais malade, n'éprouvant pas même le chatouillement de gorge qui fait qu'on tousse, si bien qu'il n'avait jamais pris de remède, ne fût-ce qu'un brin d'herbe.

Reconnaissons qu'à moins d'être des dialecticiens, ce que nous mettons communément dans le mot bonheur dépend de la mentalité de la race à laquelle nous appartenons, c'est-à-dire d'une hérédité psychologique accumulée par de nombreuses générations.

Tout le monde du moins s'accorde à rendre hommage à la merveilleuse puissance d'abnégation dont les yogins font preuve. Sans doute le détachement est plus aisé dans un pays comme l'Inde qu'il ne saurait l'être à Paris ou à Londres. Il n'en est pas moins vrai que bien des chrétiens qui regardent dédaigneusement les yogins du haut de leur civilisation, pourraient apprendre d'eux comment on acquiert la paix du cœur, ce bien suprême de l'homme. Leur secret, c'est tout simplement de n'attacher aucun prix à tant de faits ou d'objets dont l'insignifiance éclate quand on envisage les choses « sous l'aspect de l'éternité ».

Il reste à mentionner une dernière catégorie de yogins ; ce sont ceux qui dans l'Inde, en Europe et en Amérique ont entrepris de faire revivre sous nos yeux les pratiques du Rāja- et du Haṭha-yoga. Comme les autres formes de la théosophie hindoue, par une sorte d'influence en retour, le Yoga redevient à la mode dans l'Inde, depuis que les occultistes occidentaux se sont enthousiasmés pour ses enseignements. De là tant de textes qu'on réédite à Bombay ou à Madras, en y ajoutant une traduction anglaise pour en rendre la diffusion plus grande. Un de ces néo-yogins, dont j'ai fait la connaissance personnelle, m'a raconté qu'après vingt-deux années d'exercices il était parvenu à un état de sérénité morale qu'il n'avait jamais connu auparavant. « Les occidentaux, m'a-t-il dit, pratiquent en général le yoga d'une manière absurde. Ils s'imaginent que, pour réussir, il faut faire de violents efforts, soutenir une lutte opiniâtre. Erreur profonde ; c'est un travail qui se produit spontanément en quiconque se met dans les conditions voulues. Quand un esprit n'est pas encore discipliné, le flot de pensées lui arrive pressé et envahissant. Il est l'esclave de ces pensées ;

il faut qu'il en devienne le maître. Pour cela, le seul moyen c'est d'agir sur la respiration. Qu'on s'applique à régulariser la respiration, et bientôt la pensée sera disciplinée. En effet, si je pense à quelque chose, il y a, à chaque expiration, suspension dans la direction de la pensée. C'est la preuve qu'il existe un lien nécessaire entre le souffle et la pensée[1]. Quand on arrive, sans attitude gênante, sans position exceptionnelle de la langue, à régler la respiration et la pensée, d'abord pendant dix minutes, puis pendant un temps toujours plus long, c'est une tout autre conception de l'univers qu'on sent surgir en soi; peu à peu, on se dépouille de son individualité, de sa mondanité; et ce résultat se produit de lui-même, sans violence d'aucune sorte. Les vrais yogins ne veulent point acquérir des pouvoir exceptionnels, ni même arriver à des phénomènes étranges de l'ordre psychique. Ils aspirent à trouver Dieu, et ils savent qu'ils n'y réussiront qu'en se dépouillant de tout ce qu'ils ont de personnalité. »

J'ai tenu à rapporter les paroles mêmes de mon interlocuteur. Quand il s'agit d'expériences religieuses, il est prudent de reproduire aussi exactement que possible les relations des personnes qui prétendent les avoir faites. En ce domaine, se contenter de noter ce qu'on croit observer chez autrui, c'est risquer non seulement de ne connaître que la surface des choses, mais surtout de prendre le signe pour la chose signifiée. Il va sans dire que les témoignages que l'on recueille ainsi sur les bienfaits intérieurs d'une croyance, ne valent que ce que valent les témoins. Dans le cas dont je parle, le témoin était parfaitement digne de foi. Nous n'avons donc qu'à enregistrer ses déclarations. Mais tout en admettant qu'il y a des exercices qui, pour certaines

1. En même temps que l'autorité de Patañjali, les yogins européens peuvent invoquer celle de Lao-Tsé, s'il est vrai que ce sage non seulement ait recommandé à ses disciples de prêter une attention soutenue à leur souffle, mais aussi leur ait dit expressément : « Si l'on ferme les passages, si l'on barricade les portes, on est jusqu'à la fin de sa vie sans excitation » (Tao-te-king, ch. 52, 2).

natures, peuvent être une source de sérénité spirituelle et de félicité, il nous faut reconnaître que ces expériences se font dans des circonstances si spéciales qu'elles ne prouvent guère pour le Yoga authentique, celui du vieux Patañjali. Si tout à l'heure nous avions le droit d'écarter purement et simplement les mystificateurs qui n'ont vu dans l'enseignement du maître qu'un moyen de surprendre l'admiration des ignorants, nous ne pouvons pas non plus porter à l'actif de cette école une doctrine où s'allient à doses inégales des pratiques originaires de l'Inde et une sagesse tout occidentale.

CHAPITRE V

Résultat général : La théosophie systématisée, et la philosophie imprégnée de mysticisme.

Dans l'histoire des idées qui dominent la mentalité hindoue, la systématisation qu'elles ont subie au sein des grandes écoles dites philosophiques, a été pour elles un moment trop important pour que nous n'essayions pas de récapituler rapidement les principaux résultats acquis au cours de cette longue élaboration.

Nous noterons d'abord que si les doctrines ont été débarrassées de beaucoup d'incohérences et des éléments mythologiques et ritualistes qui se mêlaient à elles dans les Upaniṣad, si par conséquent elles ont pris une précision, une rigueur qui leur donne un aspect plus scientifique, elles ne présentent pas moins un ensemble de traits qui nous permettent de les considérer comme théosophiques.

C'est d'abord leur méthode, — et non pas seulement la méthode qu'elles préconisent comme le moyen suprême d'arriver à la vérité pure, l'intuition, mais aussi celle qu'en fait on pratique dans les écoles. Comme l'intuition ne saurait jamais être que l'apanage de quelques privilégiés, et que, d'ailleurs, une fois la vérité perçue par les voyants, elle peut être indéfiniment communiquée aux générations successives des disciples, les trois systèmes que nous avons étudiés résument leur méthodologie usuelle en deux mots: *śravaṇa*, audition, et *manana*, réflexion. Tandis que la science et la philosophie occidentales, nées de l'esprit grec, le plus libre qu'il y ait eu de toute autorité et de toute tra-

dition, sont fondées en première ligne sur l'observation de la nature et de l'homme, la « philosophie » hindoue prend pour base la parole autorisée des ṛṣi et des guru (śravaṇa), et réfléchit sur le contenu de cette parole (manana). Or, n'est-ce pas le caractère commun de toutes les théosophies que la mise en œuvre logique et rationnelle de concepts obtenus par une révélation et fixés par la tradition ?

Et puis, c'est leur contenu. J'espère avoir fait la preuve, dans les pages qui précèdent, qu'en somme les systèmes philosophiques sont édifiés au moyen de matériaux préparés déjà dans les Upaniṣad. Mais il y a plus. On s'aperçoit bien vite que Védantins, Sāṅkhya et Yogins ont vécu dans une atmosphère intellectuelle créée par la pensée qui trouva sa première expression dans les Upaniṣad. Comme on sait, même l'esprit le plus indépendant tire, du sol où il trouve sa subsistance spirituelle, des manières de sentir et de juger qui s'imposent à lui sans qu'il s'en doute. Ce sont des plis héréditaires dont on n'a pas même l'idée de se défier, des déformations congénitales qui sont pour une école, pour une génération, pour une race, ce que sont pour l'ensemble des intellects humains les formes innées qu'on appelle le temps, l'espace et la causalité, — et pour les individus le coefficient personnel dont les astronomes ont appris à tenir compte dans leurs calculs. Au premier rang de ces axiomes qu'aucune école ne croit devoir vérifier, tellement ils font partie intégrante de l'intelligence hindoue, il faut mettre la croyance en la métempsycose, la doctrine des alternances d'épanouissement et de résorption dans la vie de l'univers, la conception pessimiste de l'existence individuelle.

Une autre idée fait désormais partie du patrimoine intellectuel. Le monde qui apparaît aux sens de l'homme n'épuise pas la catégorie de l'être ; il en est même une très petite partie. Ou bien le monde n'est que l'enveloppe de l'être et non pas même un décalque, mais un mirage décevant ; — ou bien il en est la manifestation momentanée, si bien qu'au-dessus du monde sensible, il y a le monde su-

prasensible, situé sur un autre plan que le premier, mais lui correspondant de point en point; et le fait qu'on appelle l'un grossier, l'autre subtil, fait assez comprendre qu'il y a entre eux toute la distance qui sépare aussi l'idée de sa réalisation contingente. L'Inde pensante a appris ainsi à ne pas se contenter de ce que les sens fournissent, mais à s'en servir pour s'élever à quelque chose de supérieur et, de proche en proche, à un principe unique, fondamental, capable d'expliquer le monde des phénomènes. Elle s'est habituée à laisser le visible pour l'invisible, le relatif pour l'absolu, et elle a encouru le dédain qu'auront toujours pour les absurdités sublimes des âmes religieuses ceux qui ne veulent entendre parler que de réalités tangibles et immédiates. Il n'y a pas que le Bouddha qui ait mérité le reproche que lui adressait le « sage » conseiller du roi, son père ; « Ton esprit est mal exercé à distinguer la règle, l'utilité et le plaisir, puisque, pour atteindre un résultat invisible, tu fais fi du but visible » (*Buddhacarita*, IX, 44).

Il est naturel, par conséquent, que ni les Védantins, ni les Sānkhya ne se soient crus tenus de faire disparaitre de leurs enseignements ce qui, aux yeux de l'intelligence humaine abandonnée à ses seules ressources, constituerait de graves contradictions et des paralogismes. Certes, ces docteurs ont eu conscience des impossibilités logiques que renfermaient leurs systèmes; et, s'ils ne les ont reconnues d'eux-mêmes, leurs adversaires ne se sont pas fait faute de leur ouvrir les yeux. A l'exception des sūtra de Patañjali, qui sont évidemment les plus anciens de tous, les traités fondamentaux de toutes les écoles font une large part à la polémique; et la réfutation des théories adverses ne manque pas de vigueur. Ainsi les Sānkhya-sūtra font remarquer que l'hypothèse védantique de l'*avidyā* fausse le monisme, parce qu'elle fait de l'avidyā un principe cosmique indépendant[1], que l'existence d'*upādhi* suffit à créer une diversité[2], que

1. *S. S.* I, 22; cf. Aniruddha, ad V, 65.
2. *S. S.* VI, 46.

faire du monde le produit de l'ignorance, et de l'ignorance le produit du monde, c'est tourner dans un cercle vicieux [1]. Par contre, il n'y a qu'à lire le commentaire de Śankara sur les Vedānta-sūtra pour voir combien sa critique du système Sānkhya peut être incisive; il est bien évident, en effet, que la théorie du « lien » donnait lieu à des reproches semblables à ceux que le Sānkhya adressait à l'école rivale. Et cependant les uns et les autres ont continué à soutenir imperturbablement les mêmes thèses. C'est que, sans méconnaître les difficultés inhérentes à leur explication du monde, ils étaient convaincus qu'elle contenait une part de vérité assez grande pour pouvoir fonder sur elle l'œuvre de salut qu'ils se proposaient d'accomplir.

Quand on sait que la catégorie de l'incognoscible est infiniment plus vaste que celle des choses connaissables [2], on se résigne plus tranquillement aux antinomies irréductibles. Or, ces écoles, — et c'est encore un trait qu'elles doivent à leurs origines, — admettent implicitement l'existence de mystères que la pensée la plus audacieuse n'essaie même pas de pénétrer. L'exemple que je veux citer est d'autant plus frappant qu'il s'agit d'une croyance commune à toutes les sectes orthodoxes, philosophiques ou religieuses.

C'est un axiome que si l'individu est cause d'actes, l'acte aussi est cause pour les individus, et non pas seulement d'une manière immédiate pour l'individu qui est l'objet de l'acte, ou indirectement pour celui qui en est l'auteur; il est de plus cause à longue échéance, sans qu'il y ait un lien visible entre la cause et l'effet; dans la manière dont chaque œuvre fructifie, il y a un élément de mystère incontestable.

Mais c'est surtout dans la théorie de la *jīvanmukti*, admise par toutes les écoles, qu'on voit combien mystérieuses sont les voies du *karman*. Les actes de celui qui est

1. *S. S.* V, 14 ; Anir., ad loc.
2. *Yoga-sūtra* IV, 31.

arrivé à la connaissance salutaire ne produisent plus de fruit; le jñāna les a stérilisés d'avance. Au contraire, le jñāna ne peut stériliser rétrospectivement les actes des existences antérieures. Pourquoi cette différence? C'est que ces derniers sont l'œuvre d'âmes individualisées, et par conséquent sont eux-mêmes une source d'individualisation ; mais une fois l'individualité supprimée, le principe moral qui les fécondait est annulé, et l'âme désormais identique au brahman, l'être universel, ne saurait pas plus être affectée par ces actes que la nature ne l'est par les œuvres de l'homme. Il y a donc bien dans l'activité déployée par l'*individu* une vertu occulte, et l'on comprend que les Hindous, conscients de ce qu'il y avait là de mystérieux, en aient parlé comme d'une « force invisible ».

Théosophiques, le Védanta, le Sānkhya et le Yoga le sont aussi par leur tendance, puisque tous trois se donnent comme une théorie et une méthode du salut, — théorie et méthode strictement intellectuelles, qui font dépendre le salut de la connaissance, alors que, dans les religions, ce sont les émotions et les actes qui tiennent la place principale. Le caractère intellectualiste est particulièrement accusé dans les sūtra de Bādarāyaṇa, qui débutent par ces mots : « Et maintenant la recherche du brahman [1] ». Quant au Sānkhya, il se donne tout entier comme une théorie de la « connaissance discriminative [2] », et il en est de même du Yoga, qui ne fait à cet égard que compléter le Sānkhya, en indiquant par quelle voie on peut acquérir cette connaissance.

La conception pessimiste de la vie avait déjà inspiré aux auteurs des Upaniṣad le dégoût de l'action sous toutes ses formes. Ce sentiment de haine ne fit que s'accroître quand l'intellectualisme intransigeant des chefs d'école vint en-

1. *Jijñāsā*, littéralement « l'effort pour connaître ». Le salut est acquis dès qu'on reconnaît son identité avec le brahman. Or, le brahman est esprit pur, *cit* ; il est logique que la sotériologie védantique soit intellectuelle.

2. *viveka*.

seigner que tout acte, même religieux, ne peut rien pour le salut, qu'il lui est même préjudiciable : « L'acte lie la créature, la science l'affranchit; c'est pourquoi les ascètes n'accomplissent pas d'actes[1]. »

C'est individualiser le salut que d'en faire une conséquence du savoir. Un acte met l'agent en relation avec le reste de l'univers et l'extériorise nécessairement; le savoir, au contraire, tend à l'isoler. C'est pourquoi les trois méthodes du salut que nous avons passées en revue, peuvent considérer l'individu comme s'il était seul au monde. Comme nous avons vu, le Sānkhya ne connaît le puruṣa qu'au singulier, bien qu'il admette une infinité d'âmes isolées, tellement ce qui est vrai d'un puruṣa est vrai de tous, et tellement aussi entre deux puruṣa il y a absolue ignorance réciproque. De là l'égoïsme du salut : les autres ne sont pour moi, qui veux être affranchi, qu'un instrument ou une occasion d'acquérir des mérites ascétiques[2], un point de vue que partagent avec les doctrines salutistes de l'Inde, celles de la plupart de nos théosophes occidentaux.

1. *Mokṣadharma*, cité par le *Y. S. S.*, p. 23. — A propos du Vedāntasūtra III, 3, 42, Śankara discute cette question : Les idées qui font de certaines syllabes, de certains actes cultuels des représentations symboliques du brahman sont-elles nécessaires pour que les actes aient leur efficacité ? Les Upaniṣad avaient répondu en enseignant que le « savoir », c'est-à-dire précisément la transposition du rite et de la formule dans le domaine du symbole, rendait le sacrifice plus efficace. Cette promiscuité du savoir et du rite paraît évidemment à Śankara une profanation du savoir; peut-être aussi craint-il qu'on n'en vienne à ritualiser le savoir, de même que dans les Upaniṣad on intellectualisait le rite. Il s'évertue donc à montrer que l'acte est efficace sans la *vidyā* ; et il cite à l'appui *Chānd. Up.* I, 1, 10 : « C'est pourquoi tous deux accomplissent (réellement) un acte, celui qui « sait ainsi », et celui qui ne sait pas. » Cela posé, il peut nier catégoriquement que le savoir soit une partie de l'acte (*karma-angatva*, p. 952).

2. C'est ce qui vicie pour nous de fort belles maximes. Quand on lit par exemple ce vers du Mahābhārata : « Que l'ascète supporte patiemment les paroles dures ; qu'il n'ait de rancune pour personne ; si on l'irrite, qu'il ne dise que ce qui est agréable à entendre ; injurié, qu'il réponde : Sois heureux » (XII, 9972), on est d'abord tenté de le mettre à côté de paroles fameuses de l'Évangile. Mais il ne faut pas oublier que le poète aurait pu compléter l'expression de sa pensée en disant : « et qu'il fasse tout cela pour l'amour non des autres, mais de lui-même ».

En condamnant l'action et en individualisant le salut, la philosophie orthodoxe a singulièrement contribué à mettre en relief l'incompatibilité naturelle qui existe entre la vie religieuse et la vie sociale. Elle a, elle aussi, posé en principe qu'on ne peut servir deux maîtres à la fois, le monde et l'esprit; proclamé à la suite des Upaniṣad la nécessité d'une conversion radicale; fait de la mort à tout ce qui est profane la condition de la naissance à la vie véritable, à la vie absolue; renversé par conséquent toutes les barrières que l'organisation sociale avait mises entre les hommes : tous furent appelés au salut[1].

Il est vrai que l'intransigeance religieuse des théologiens philosophes est surtout théorique. Un penseur hindou ne tient pas compte des faits de la vie réelle, et se contente de tirer les conséquences lointaines des principes qu'il a posés. L'immense majorité des contemporains de Śankara avait certainement une autre conception de la vie; et les écrits de ce maître lui-même nous apporteraient au besoin des indices manifestes de la place que tiennent les affections naturelles dans un cœur humain, fût-ce celui d'un philosophe védantin[2]. Mais les idées ont dans l'Inde une force particulière, et, quand elles se présentent systématisées par l'enseignement des écoles et hiératisées en quelque sorte par une longue tradition, leur puissance d'action s'accroît infiniment. Elles sortent bientôt des milieux restreints où elles ont été élaborées, pour agir sur l'ensemble des esprits.

1. Sans doute le védantisme réserve le mokṣa aux seuls membres de la caste brahmanique; mais il est loisible à chacun de mériter par ses vertus la condition indispensable au salut, en renaissant comme brahmane lors de sa prochaine existence. Le bouddhisme établit une différence toute semblable entre ses *bhikṣu* et ses laïques : les laïques n'entreront pas dans la paix du nirvaṇa en cette vie présente, parce qu'ils ne sont pas dans les conditions favorables pour être illuminés; mais il ne s'agit en définitive pour eux aussi que d'un délai de peu de durée. Ce qui est plus important que ce privilège momentané reconnu par Śankara aux membres de la caste sacerdotale, c'est l'affirmation que, en regard des multiples créations divines ou animales, l'humanité forme une masse compacte et homogène.

2. Voir, par ex., *Ved.-S.*, p. 689.

Qu'on lise au début du livre XII du Mahābhārata la scène où Yudhiṣṭhira, après une victoire qui lui a coûté cher, car elle a causé la mort d'un grand nombre de ses parents, veut, au scandale de ses frères, renoncer au trône pour mener la vie d'un anachorète; on y verra, projeté dans un passé légendaire, le conflit qui a dû éclater inévitablement entre l'idée religieuse et la vie sociale, dès que les concepts de la philosophie orthodoxe tendirent à passer de la théorie pure dans l'ordre des faits réels. Les interlocuteurs de Yudhiṣṭhira, pour faire revenir le roi sur une décision qu'ils jugent funeste, insistent sur les redoutables conséquences que ne manquerait pas d'avoir, pour peu qu'elle se généralisât, la mise en pratique des principes de l'individualisme ascétique : « Si tous les hommes vivaient en mendiants religieux et n'accomplissaient plus aucune œuvre, nul doute que tous ces mondes ne fussent bientôt anéantis » (v. 3318). Bien plus, ils ne craignent pas d'affirmer que l'observance stricte des préceptes religieux est inconciliable avec les nécessités de la vie : « Il est impossible pour qui que ce soit de vivre ici-bas autrement qu'en causant la mort, fût-il même un moine vivant seul dans la forêt » (v. 4755, sq.).

Jusqu'ici, nous avons suivi le développement des idées théosophiques, alors qu'elles constituaient une doctrine sinon ésotérique, du moins réservée à un nombre limité d'adeptes. Elles prennent maintenant leur essor, et vont entrer dans des combinaisons où elles se trouveront en contact avec des croyances et des idées d'une autre nature. La suite de cet ouvrage montrera comment elles se comportent dans ces conditions nouvelles d'existence.

LISTE DES ABRÉVIATIONS

(Lorsque les citations renvoient aux pages, les éditions utilisées ont été indiquées entre parenthèses.)

Ait. Br. : Aitareya-Brāhmaṇa.
Ait. Up. : Aitareya-Upaniṣad.
Anir. : Sāṅkhya-Sūtra-Vṛtti (commentaire d'Aniruddha sur les Sāṅkhya-Sūtra ; édition de R. Garbe, 1888).
Ath. : Atharva-Veda.
Bhag. G. : Bhagavad-Gītā.
Bṛh. Ār. Up. (ou *Bṛh.*, ou *Brh.*) : Bṛhad-Āraṇyaka-Upaniṣad.
Buddhacar. : Buddhacarita.
Chānd. Up. : Chāndogya-Upaniṣad.
Dhammap. : Dhammapada.
Gauḍ. : Gauḍapāda, commentateur de la Sāṅkhya-Kārikā et de la Māṇḍūkya-Upaniṣad.
H. Y. Pr. : Haṭhayoga-Pradīpikā.
Jaimin. Br. : Jaiminīya-Brāhmaṇa.
Kār. : Sāṅkhya-Kārikā.
Kāṭh. : Kāṭhaka-Upaniṣad.
Kauṣ. Br. : Kauṣītaki-Brāhmaṇa.
Kauś. Up. : Kauṣītaki-Upaniṣad.
Maitr. Up. : Maitrāyaṇīya ou Maitri-Upaniṣad.
Māṇḍ. Up. : Māṇḍūkya-Upaniṣad.
Māṇḍ. (Up.) Kār. : Māṇḍūkya-Upaniṣad-Kārikā.

Mārkaṇḍ. Pur. : Mārkaṇḍeya-Purāṇa.

Muṇḍ (Up.) : Muṇḍaka-Upaniṣad.

Pañcad. : Pañcadaśī.

Ṛv. : Ṛg-Veda.

Sarvad(arś.) : Sarvadarśana-Sangraha (Bibl. Ind., 1858).

Śat. Br. : Śatapatha Brāhmaṇa.

Skh. prav.-bh. : Sānkhya-Pravacana-Bhāṣya (éd. Garbe, 1895).

Skh. S., S.-S. : Sānkhya-Sūtra.

Śvet. Up. : Śvetāśvatara-Upaniṣad.

Taitt. Āraṇ. : Taittirīya-Āraṇyaka.

Taitt. Br. : Taittirīya-Brāhmaṇa.

Taitt. S. : Taittirīya-Saṁhitā.

Taitt. Up. : Taittirīya-Upaniṣad.

Up. : Upaniṣad.

Vācasp. : Vācaspatimiśra, auteur d'un commentaire de la Sānkhya-Kārikā, intitulé Sānkhya-Tattva-Kaumudī (trad. de R. Garbe, 1892).

Vaiś. Sūtra : Vaiśeṣika-Sūtra.

Vāj. S. : Vājasaneya-Saṁhitā.

Ved. Sāra : Vedānta-Sāra (édit. de Böhtlingk, Sanskrit Chrestomathie, 1877).

Vijñ. : Vijñānabhikṣu, auteur du Sānkhya-Pravacana-Bhāṣya.

Y. S. : Yoga-Sūtra.

Y. S. S. : Yoga-Sāra-Sangraha (édition de Bombay, Tattvavivecaka Press, 1894).

ERRATUM

P. 45, ligne 33 (note 2), lire : ne nous atteignent pas.
P. 64, ligne 27, lire : conscience de soi.
P. 66, ligne 35, lire : il a suffi que Satyakāma...
P. 68, ligne 24, sq., lire : Celui qui sait ce qu'il sait, obtient...
P. 71, ligne 18, lire : moment.
P. 118, ligne 16, lire : Kāṭhaka.
P. 120, ligne 18, lire : l'ātman lui révèle...
P. 177, ligne 36 (note 4), lire : dans la *Chānd. Up.*
P. 233, ligne 9, lire : inversement.
P. 252, ligne 35 (note 2), lire : présent.

TABLE DES MATIÈRES

TROISIÈME PARTIE

La systématisation des idées théosophiques.

CHALON-SUR-SAONE, IMP. FRANÇAISE ET ORIENTALE E. BERTRAND

